

A RELIGIOSIDADE DOS CELTAS E GERMANOS

IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos Celtas e Germânicos. UFMA, 5 a 8 de outubro de 2010.

Realização

Grupo Brathair de Estudos Celtas e Germânicos
NEVE: Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos

Coordenação

Prof. Dr. Johnni Langer (UFMA)
Profa. Ms. Luciana de Campos (UFMA)

Comissão Organizadora

Profa. Dra. Adriana Zierer (UEMA)
Fernanda Rosete da Silva (UFMA)
Gracielly Ferreira Nogueira (UFMA)
Kellyenne Silveira Souza (UFMA)
Danillo Sergio da Trindade Soleiro (UFMA)
Zuleide Texeira (UFMA)
Denise Reis Mendes (UFMA)
Priscila Corrêa (UFMA)
Jairo Muniz (UFMA)

Comissão científica

Profa. Dra. Adriana Zierer (UEMA)
Prof. Dr. Álvaro Bragança Júnior (UFRJ)
Prof. Dr. João Lupi (UFSC)
Profa. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)
Profa. Dra. Arlete Mota (UFRJ)
Prof. Dr. Moisés Romanazi Torres (UFSJ)
Prof. Dr. Johnni Langer (UFMA)
Profa. Ms. Luciana de Campos (UFMA)

Apoio

Departamento de História – UFMA
Departamento de História – UEMA
FAPEMA

JOHNNI LANGER

LUCIANA DE CAMPOS (ORGS.)

A RELIGIOSIDADE DOS CELTAS E GERMANOS



São Luís

2009

A religiosidade dos celtas e germanos: anais do IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos Celtas e Germânicos/Johnni Langer; Luciana de Campos (orgs.). São Luís: UFMA/Gráfica Santa Clara, 2010.

ISSN: 217589480X

1. História antiga. 2. História medieval. I. Langer, Johnni. II. Campos, Luciana de. III. Grupo Brathair de Estudos Celtas e Germânicos. IV. Universidade Federal do Maranhão. V. Título.

CDU: 931

CDD: 930

Índices para catálogo sistemático:

1. Idade Média: História: 940.1
2. Antiguidade: História: 940.0
3. Civilizações antigas: Cultura: 390.0938
4. Civilizações medievais: Cultura: 292.0902

APRESENTAÇÃO

O estudo da religiosidade antiga e medieval vem se destacando na produção acadêmica nas últimas décadas, intensificada pelas perspectivas que concebem sua utilização para entendermos com mais profundidade as interações sociais e a relação entre as mais diversas esferas, sejam políticas, institucionais, econômicas e culturais. Aliás, a própria definição de cultura vem sendo atrelada a um referencial eminentemente religioso: “Junto a capacidade de produzir e transmitir cultura, a experiência religiosa é a marca mais distintiva da humanidade” (Pedro Funari, *As religiões que o mundo esqueceu*, 2009).

Os estudos envolvendo mitologia e religiosidade constituem alguns dos principais eixos investigativos sobre os povos celtas e germânicos. As reflexões sobre teoria do mito, presentes de maneira muito contundente na academia ocidental desde o Oitocentos, sempre privilegiou o material advindo dos povos europeus pré-cristãos, seja com os pioneiros da Psicologia, Antropologia e da História. Mais recentemente, as investigações da cultura material, da lingüística, da literatura e da antropologia cultural alargaram os horizontes temáticos e as problematizações deste tema, confluindo para o campo da história das religiosidades, denotando enfim, uma nova maneira de perceber os significados sócio-culturais das formas de crenças dos celtas e germanos, da Antiguidade ao fim do medievo.

Os artigos reunidos nesta coletânea correspondem a alguns dos trabalhos apresentados durante o IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos Celtas e Germânicos, realizado na UFMA de 5 a 8 de outubro de 2010. Envolvendo desde a perspectiva da cultura material e da Arqueologia até aos estudos de literatura e mitologia medieval, os artigos demonstram um amplo espectro de possibilidades para as investigações da religiosidade dos celtas e germanos. Passando por fontes literárias, epigráficas, documentos políticos, filológicos e iconográficos, a presente obra permite ao leitor um contato com as mais amplas perspectivas de investigações a respeito de alguns dos povos mais importantes para a formação da Europa Ocidental.

Johnni Langer e Luciana de Campos (UFMA)

SUMÁRIO:

Prefácio

Estudos Celtas:

- *Os Gálatas de São Paulo eram celtas?*

João Lupi.....9

- O ritual sacrificial de humanos e de animais entre os Celtas

Silvana Trombetta.....24

- Oppida celtibéricos: algumas considerações sobre os assentamentos pré-romanos na Península Ibérica.

Irmina Doneux Santos.....42

- Mitologia e Religiosidade celta: proposta de interpretação a partir do pensamento de Carl Gustav Jung.

Fátima Lobo58

- A visão do diabo n' A demanda do santo Graal

Adriana Zierer 88

Estudos germânicos:

- Saberes romanos: a religiosidade germânica em César e Tácito

Arlete José Mota 101

- O Conceito de Universal em John Duns Scot

Moisés Romanazzi Torres..... 111

- De Imperador dos Últimos Dias a Anticristo – O papel escatológico e a demonização política dos imperadores germânicos (1152-1250).

Vinicius Cesar Dreger de Araujo..... 122

- *A cristianização da Escandinávia nas sagas islandesas*

Johnni Langer 143

- *Discussões etimológicas e religiosas sobre os berserkir e os ulfheðnar*

Pablo Gomes de Miranda.....

.....165

- *Breve análise de dois poemas líricos anglo-saxônicos sob a perspectiva da tradição oral pré-cristã*

João Bittencourt de Oliveira..... 176

OS GÁLATAS DE SÃO PAULO ERAM CELTAS?

Prof. Dr. João Lupi (UFSC/Brathair)

1. A questão que despertou nosso interesse pela resposta à pergunta: “se os gálatas a quem se dirigia São Paulo eram celtas?” é a seguinte: supondo que a Epístola se destina aos cristãos celtas que o apóstolo conhecia será que ela nos ensina algo a respeito desses mesmos celtas? Contra esta hipótese, a primeira resposta foi negativa: estes gálatas da Epístola não eram celtas. Porém a investigação valeria a pena porque ela nos instigou a procurar saber algo mais sobre os gálatas da Ásia, e deste modo colocar mais uma pedra, importante, no mosaico de povos celtas que tem sido construído pela revista Brathair, e nos simpósios e colóquios do grupo. Não temos ainda um panorama completo dos povos celtas, mas uma boa parte dos vestígios dos portadores da cultura celta já foram abrangidos e reportados por nós, desde os primórdios da Idade do Ferro: helvécios, lusitanos, belgas, galegos, escotos, bretões, galeses e outros. O que conhecermos dos gálatas da Ásia pode ajudar a entender o que sabemos dos celtas ocidentais: preencher lacunas, confirmar dados duvidosos. Por exemplo: qual a origem dos druidas, e se todos os celtas tinham druidas – Estrabão diz que sim, porém isso não foi confirmado. Mas há indícios consistentes, e muitos comentaristas os vêem como positivos, de que entre os gálatas aos quais se dirigia o Apóstolo havia celtas, e portanto precisamos conhecer melhor não só a história e cultura desse povo, que uniu a Europa à Ásia Menor, mas também a própria Epístola e seus comentadores.

2. Num certo dia do ano 335 a.C. Alexandre chefiava um exército de soldados macedônios nas montanhas dos Balcãs. Os celtas que habitavam essa região no alto Danúbio, estavam admirados com a ousadia do jovem macedônio de vinte e um anos que entrara em suas terras, e alguns chefes foram visitá-lo. Na conversa de um deles com Alexandre estava presente o amigo Ptolomeu, o que depois foi faraó; trinta anos mais tarde, quando redigiu, ou ditou, em Alexandria a biografia do seu amigo, Ptolomeu ainda se recordava da frase que o celta proferiu: “não temos medo de nada a não ser que o céu caia sobre as nossas cabeças” (Herm 35). Porém Alexandre, deixando os celtas e os Balcãs, dirigiu-se para Oriente. Quando finalmente o seu império, dividido e enfraquecido, já não oferecia resistência, os celtas invadiram a Macedônia e a Grécia, atacaram o Santuário de Delfos, recuaram, e depois dirigiram-se à Trácia, onde acamparam sob as muralhas da rica cidade de Bizâncio (279). Para não ser perturbada pelos seus ataques a cidade ofereceu-lhes um bom tributo e

consentiu que os celtas se instalassem do outro lado do braço de mar que, pelas riquezas nele desembarcadas, ficou conhecido como o *Saco* ou *Corno de Ouro* (*Xrisokeras*). Convidados pelo rei da Bitínia, Nicomedes, envolvido em guerra civil, os celtas atravessaram o Bósforo e logo começaram sua obra guerreira; porém alguns preferiram ficar no Corno de Ouro e usufruir das riquezas de Bizâncio; até hoje esse lugar é conhecido como o bairro de Gálata, onde os turistas iam visitar a ponte Gálata (que unia o centro da cidade ao bairro, e que foi destruída por um incêndio), e onde a Torre Gálata foi reconstruída várias vezes. Aí existiu um palácio, ou Saray, no cruzamento de avenidas em frente ao atual Consulado da Grã-Bretanha, e nesse lugar nasceu o clube de futebol Galatasaray. Na sua migração para o oriente esse bairro foi o último remanescente pacífico da passagem dos gálatas.

3. “Depois de saquearem a Macedônia e a Trácia passaram à Ásia e todos os reinos ficavam ansiosos para que eles passassem para outros vizinhos; e eles estavam tão prontos a servir como mercenários que nenhum exército naqueles dias parecia prescindir de um contingente de tropas celtas” (Mahaffy 76 – 84). Eram vistos como invencíveis, mas como estavam prontos para combater em todos os lados muitas vezes se neutralizavam uns aos outros. E assim, depois que Nicomedes da Bitínia os contratou, as razias em pouco tempo fizeram dos celtas o terror da Ásia Menor. Sua violência era uma ameaça para a civilização helenística. Nas suas incursões os celtas “encheram os corações com uma nova espécie de terror” ao ponto de inspirar em Pérgamo um novo estilo de escultura dramática. “As narrativas acerca da crueldade selvagem dos gálatas são assustadoras, pois desrespeitavam todas as normas da guerra civilizada: deixavam os mortos insepultos, roubavam todos os túmulos antigos, chacinavam e raptavam, e até comiam os filhos dos gregos” (Mahaffy ib); nenhum personagem das lendas homéricas era tão terrível. “Os gálatas podiam dominar nas batalhas, mas não conheciam outro uso da vitória que não fosse a pilhagem e a rapina sem propósito.” Estes “bárbaros do norte não tinham respeito por homens nem por deuses, pela idade nem pelo sexo, por juramentos nem promessas, nem tinham sentido de honra ou de misericórdia” (Mahaffy ib).

“Para os povos da Ásia Menor eles deviam parecer um flagelo divino, um espinho na carne que infligia uma dor insuportável. Sua presença provocava não só ódio e medo mas também o anseio pela chegada de algum salvador que pudesse livrar o mundo civilizado dessa maldição” (Herm 45). Por isso Antíoco III foi cognominado Soter, o Salvador, por tê-los derrotado (em 227 a.C.).

Mas os romanos que os submeteram logo dominaram toda a Anatólia e rapidamente se tornaram saqueadores, que em menos de uma geração ficaram brutais; foram os romanos que dois séculos antes na Península Ibérica não respeitaram palavra, nem honra, nem deuses e dominaram e massacraram os lusitanos duas vezes, valendo-se da traição. Portanto há que considerar estas descrições da brutalidade celta/gálata como obedecendo a um estilo literário que sempre representa os invasores como bárbaros violentos, que comem criancinhas; e como os relatos das batalhas são feitos pelos generais ou seus assessores quanto mais se representar os adversários como terríveis maior será o mérito de quem os defrontou, quer tenha perdido quer tenha ganhado a batalha: se ganhou, a vitória é grande, se perdeu, a derrota é mínima. Além disso as próprias esculturas de Pérgamo, especialmente a do “gaules moribundo” (que é um gálata) e a do suicídio do gálata, mostram a tragédia do vencido e o alívio do vencedor; as esculturas exprimem, de forma pungente, o sofrimento e a grandeza desse povo, que os asiáticos temiam e admiravam (Herm 45).

Sobre o modo de vida dos celtas da Anatólia temos poucas informações, a maior parte provenientes de Estrabão e Plínio: havia um governo colegiado, composto por um conselho de representantes de cada reino ou região (4 por região, mais tarde só um); acima deste conselho havia uma assembléia de 300 membros que se reunia anualmente no bosque sagrado, o nemeton ou drunemeton. E pouco mais os autores antigos nos contam. Porém, desde a década de 1950 uma equipe de arqueólogos do Museu da Pennsylvania, liderada inicialmente por Rodney S. Young realizou excavações em Gordion, que pertencia à área gálata, e encontrou túmulos, e evidências de sacrifícios do tipo celta, inclusive com vítimas humanas. Contudo uma descrição geral da cultura celta da Anatólia antes de sua incorporação ao Império Romano ainda está por fazer; e a provável influência celta na cultura popular da Anatólia central é pouco conhecida.

4. Vem agora a nossa primeira pergunta: a *Epístola de São Paulo aos Gálatas* dirigia-se a esses celtas? Começemos pelo estudo do texto, e para conhecer o seu conteúdo vamos fazer dela um breve sumário, destacando alguns pontos que nos parecem de maior interesse para o nosso objetivo.

- capítulo 1: “Paulo apóstolo (enviado) não pelos homens, nem através dos homens, mas por meio de (*dià*) Jesus Cristo e por Deus Pai que o ressuscitou de entre os mortos, com todos os irmãos que estão comigo, às comunidades da Galácia: que a graça esteja convosco e a paz que vem de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo, que se entregou pelos nossos pecados a fim de nos arran-

car deste mundo de maldade, segundo a vontade de Deus nosso Pai, a quem a glória pelos séculos, assim seja. Me admiro de que tão depressa abandonastes aquele que vos chamou pela graça (de Cristo), e que (o trocastes) por outro Evangelho” (Gl 1, 1-6). Paulo diz e repete: há só um Evangelho de Jesus Cristo, que ele revelou e que não vem dos homens. Paulo, que foi judeu e perseguiu os cristãos não tem mais nada a ver com o judaísmo, pois recebeu uma revelação divina, que lhe chegou diretamente; permaneceu apenas duas semanas junto de Pedro, confirmando o que tinha recebido, nem conheceu então as comunidades cristãs da Judéia (Gl 1, 7-24) portanto não foi com eles que aprendeu o que pregava de Cristo, mas o recebeu do próprio Cristo.

- capítulo 2: em diversas ocasiões Paulo rejeitou a submissão às práticas judaicas, pois no seu entender a salvação está apenas na fé em Jesus Cristo, e nisso ele fora aprovado pelos apóstolos; mas tendo visto as hesitações de Pedro e de Tiago chamou a atenção deles, insistindo em que os cristãos vindos do paganismo não deviam ser obrigados a cumprir as normas da Lei dos judeus. Deixei a Lei dos judeus, diz ele, para viver para Deus: “vivo, mas não sou mais eu, Cristo vive em mim (...) se a justiça se obtivesse pela Lei Cristo teria morrido em vão” (2, 1-21).

- capítulo 3. “Ó gálatas sem juízo, quem é que vos enfeitiçou?” (3,1) Começaram tão bem as vossas comunidades segundo o Espírito, diz ele, porque agora perder o juízo e tornar a viver segundo a carne? Deus fez a promessa a Abraão, que estendeu a toda a sua descendência, que somos nós. Se durante algum tempo a promessa ficou sob o domínio da Lei de Moisés foi depois superada por Cristo: nele todos são a herança de Abraão, e já não há judeus nem pagãos, nem escravo nem livre, pois todos são um só (3, 1-29).

- capítulo 4: aqueles que crêem em Cristo não são mais escravos de obrigações, mas são livres na fé. Quem não conhece o verdadeiro Deus é escravo de deuses que não existem; mas depois que o conhecestes, diz ele, como podeis voltar atrás e ser escravos de coisas inconsistentes e sem poder? Não deveis vos submeter às normas que são regidas pelos dias, meses, estações e anos, e desabafa: “Perdi tempo convosco”. A primeira vez que Paulo lhes anunciou o Evangelho estava doente, mas foi recebido com alegria e dedicação. Paulo se queixa amargamente do erro dos gálatas e diz que, como não pode ir vê-los não sabe o que fazer. E compara a herança de Abraão com os seus filhos, um que nasceu da escrava Agar, e esse é submetido à Lei, e outro que nasceu da esposa Sara, e esse é livre (4, 1-31).

- capítulo 5: Quem foi libertado por Cristo não deve voltar ao jugo an-

terior. Quem acha que será justo ou salvo por ser circuncidado e por praticar a Lei cai em desgraça, pois é só o Espírito que liberta na fé e na caridade. Os frutos do Espírito Santo e da caridade são: a ajuda mútua, a alegria, a paz, a paciência, mas os que vivem segundo a carne porque se desviaram da verdade vivem na desordem, se mordem e devoram uns aos outros, e se destroem; os frutos dessa vida são: fornicação, impureza, obscenidades, idolatria, feitiçaria, inimizades, ódios, disputas, invejas, cólera, ciúme, divisões, rivalidades, bebedeiras, comilanças e coisas semelhantes (5, 1-26).

- capítulo 6: Termina com uma longa exortação, cujo tema único é: os irmãos devem ajudar-se mutuamente, sem se cansar de fazer o bem, e para isso não é preciso ser circuncidado.

O tema da Epístola é claro: quem tem fé em Cristo está livre das obrigações do judaísmo, não precisa delas para ser salvo. Por seu lado a situação dos cristãos gálatas é bem definida: foram evangelizados por Paulo, aceitaram a fé em Cristo, mas, logo depois (“tão depressa abandonastes”), enganados por pregadores judaizantes, começaram a adotar a circuncisão e outras obrigações dos judeus. A nossa questão é: os gálatas a quem Paulo pregou eram judeus que retornaram às práticas da Lei, ou eram pagãos que, depois de serem cristãos, adotaram idéias judaizantes? No primeiro caso, se eram judeus não podiam ser gálatas celtas; mas se eram pagãos podia ser que fossem celtas.

Ora Paulo dá a entender que o uso de rituais judaicos é um retorno, uma volta atrás, e várias vezes diz explicitamente “voltar atrás” (*palin*), parecendo, pois, dirigir-se a judeus, e não a pagãos. Mas num contexto doutrinário, e não literal, não é esse o entendimento das frases, pois tanto os pagãos como os judeus são escravos e vivem fora da verdade; só os cristãos são livres e vivem de verdade, porque vivem em Cristo. Portanto “voltar atrás” não quer dizer um retorno de judeus ao judaísmo, mas o abandono da liberdade da fé verdadeira. Mais ainda, há outras alusões e frases que só podem ser bem entendidas se se referirem aos gálatas étnicos: refere-se aos pagãos convertidos, ou cristãos vindos do paganismo, que não devem ser obrigados à Lei dos judeus (2,14); diz que antes eles foram pagãos e eram escravos de falsos deuses (4,8); as festas e celebrações segundo os dias, meses, estações e anos (4,10) seriam mais próprias de pagãos vivendo ritos agrários do que de judeus da diáspora desenraizados da terra; refere-se à circuncisão como uma prática que fora introduzida entre os gálatas recentemente (5,2) e não como um costume que os judeus observavam sempre.

Portanto os gálatas era gentios, isto é, não judeus, mas será que eram

celtas? Em alguns trechos da Epístola parece que estamos a ver os celtas que conhecemos de outras descrições: ó gálatas sem juízo, não se mordam uns aos outros, parem de lutar uns contra os outros, não se destruam entre irmãos, deixem-se de bebedeiras e comezainas, larguem a feitiçaria e a idolatria (Herm, 43 é desta opinião).

5. Temos ainda, porém, o problema crucial: será que São Paulo esteve nas terras dos gálatas celtas, no centro da Anatólia? Não é fácil decidir: os biógrafos de São Paulo, e os comentários ao livro dos *Atos dos Apóstolos* e da *Epístola aos Gálatas* desenham os itinerários do apóstolo com relativa unanimidade, mas encontram muitas dificuldades para definir alguns detalhes; e há lacunas nas informações acerca de comunidades que ele fundou. Os indícios que podiam decifrar os itinerários nem sempre são claros, como a passagem nos *Atos dos Apóstolos* (18,23) que diz que, para confirmar os discípulos, Paulo percorreu, na terceira missão, o território gálata e a Frigia; o próprio Paulo, na *Epístola aos Coríntios* (1 Cor 16, 3), escrita depois da dos Gálatas, menciona as igrejas do sul da Galácia, mas não as do norte,

Outro testemunho vem do apóstolo Pedro, que na sua primeira Epístola se dirige aos cristãos “do Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1 Pe 1,1) isto é, às regiões do norte da Anatólia; se a Galácia é citada por Pedro neste contexto geográfico ele não está falando da Província Romana do sul, mas da sua parte norte, a Galácia celta, onde haveria cristãos - evangelizados por Paulo. Estes textos nos deixam com a probabilidade de os gálatas da Epístola serem celtas, mas não com a certeza. Antes de voltar aos textos do Novo Testamento vejamos os argumentos vindos do mundo civil a respeito das designações geográficas.

Nas inscrições helenísticas e romanas distingue-se a Galácia da Pisídia e da Licaonia, ou da Isáuria, portanto quando se nomeia a Galácia seria propriamente dita a terra originária dos celtas. E, posteriormente, os documentos quando se referem à Galácia como Província romana dizem expressamente: “a província Galática” (Viard, 10), ou “a Galácia e regiões vizinhas”, ou ainda descrevem cada uma dessas áreas incluídas na Província. Há apenas um texto de Tácito que atribui a esse termo *gálatas* o sentido amplo (observação de Viard, que se encontra confirmada por Schlier, p.13). Também as assembléias provinciais se mantiveram separadas e a assembléia da Licaonia ou do Ponto não faziam parte da Galácia. Para o povo da região central os romanos mantinham o nome de galo-gregos.

Portanto o testemunho dos textos civis da época de Paulo parece incli-

nar-se a favor da denominação da Galácia como referindo-se à região celta, mas não é um testemunho definitivo.

À luz destas indicações analisemos os itinerários constantes dos Atos dos Apóstolos. Na segunda viagem diz-se que ele foi à Frígia e à Mísia, e pensou em ir à Bitínia: nesse caso ele passou pela Galácia dos tolístobages. Se entre a Frígia e a Mísia tivessem ido à Galácia do Sul o texto o teria dito, pois era o território mais conhecido; a Galácia a que se refere a narrativa é portanto a céltica ocidental. Na terceira viagem diz que foi às regiões superiores: *anooterikà méree*; *meros* é parte, vez, mas no plural é região; *anooteriká* é superior, ou elevado, ou região do interior, ora a região montanhosa da Frígia fica nas terras dos tolístobages. Kinder e Hilgemann (1964 vol.1, p.106) vão mais longe e desenham o itinerário por terras de Ancira (terra dos tectosages) e da Capadócia, percorrendo portanto quase toda a Galácia celta; Drane (p.32) também desenha o itinerário de Antioquia a Éfeso pelo norte.

Passemos aos comentaristas da Epístola. A carta (epístola) foi escrita entre 52 e 56, e boa parte dos comentadores da Epístola (como Bligh e Allan) acha pouco provável que houvesse comunidades cristãs entre os celtas da Anatólia quando Paulo a escreveu; esta é a opinião de muitos estudiosos da Epístola e da vida de São Paulo. Examinemos, porém, a questão mais em detalhe.

Desde o início do cristianismo inúmeros teólogos comentaram a Epístola aos Gálatas; entre os comentaristas mais conhecidos estão: Agostinho, Pelágio, Jerônimo, Teodoro de Mopsuesta, João Crisóstomo, Teodoro... e mais tarde Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, etc. Entre os nossos contemporâneos, que também se contam em muitas dezenas, talvez centenas, são raros os que dedicam, em suas respectivas introduções, mais de duas páginas a tentar esclarecer quem seriam os prováveis destinatários da carta, se os gálatas celtas do norte, se os gálatas provinciais do sul.

Entre alguns dos mais antigos comentários à Epístola aos Gálatas está o de João Crisóstomo, que foi Patriarca de Constantinopla; quando ainda era jovem e residia em Antioquia, redigiu, por volta de 395, uma homilia sobre a Epístola, mas nela não há nenhuma referência que nos permita identificar os seus vizinhos gálatas. Jerônimo também redigiu um comentário, sobre o qual falaremos mais adiante.

O testemunho mais explícito vem-nos do principal exegeta da Reforma protestante, João Calvino, que no início do seu comentário à Epístola diz (seguimos a ortografia constante na tradução):

“É bem notório em que partes da Ásia viviam os gálatas e quais eram as fronteiras do seu país. Historiadores, porém, não concordam quanto ao lugar de sua origem. É geralmente concordante que eram *galli* (guerreiros), de onde veio seu nome *gallos-gregos*; mas de que parte da Gália vieram é ainda menos claro. Estrabo pensava que os tectosages tinham vindo da Gallia Narbonenses, e que os demais eram celtas; e quase todos seguiram essa direção. Mas, como Plínio coloca os *ambianii* entre os tectosages, e concorda-se que eram aliados aos *tolistobogii*, que viviam nas proximidades do Reno, penso ser mais provável serem eles os belgas da parte superior do Reno para quem olha para o Canal Inglês. Os *tolistobogii* habitavam a parte que agora se chama Cleves e Brabant. Acredito que o equívoco originou-se do seguinte: um grupo de tectosages que empreendera uma invasão na Gallia Narbonenses conservou seu próprio nome e o imprimiu ao país que ocuparam. Isso é sugerido por Ausonius, que diz: “Ainda para os teutosages, cujo nome original era belgas”. Pois ele os chama belgas e diz que foram primeiramente chamados teutosages e mais tarde tectosages. Quando César coloca os tectosages na Floresta Hercyniana, considero tal fato como um resultado de sua migração, e isso, de fato, transparece do contexto” (Calvino, 1998, 13) e Calvino prossegue comentando as opiniões de Plínio e a submissão dos gálatas ao poder romano. E passa à evangelização desses gálatas: “Nos dias de Paulo, os gálatas encontravam-se sob o domínio romano. Ele os instruíra fielmente no genuíno evangelho (...)” (ib. 14). Portanto Calvino duvida sobre a interpretação dos textos romanos que localizam os tectosages e seus aliados na Gália, mas não duvida de que esses gauleses, ou, mais provavelmente, belgas, agora na Ásia, eram os discípulos de São Paulo.

Passando aos comentaristas mais recentes: Schlier (13-14) considerando estas e outras circunstâncias escreveu: “A designação de *Os Gálatas* era evidentemente costumeira apenas em referência aos habitantes da região da Galácia e não se estendia aos da Licaonia, da Pisídia, da Isáuria etc.”. Portanto quando Paulo diz (Gal 3,1) “os gálatas” refere-se àqueles que levam esse nome, e não aos habitantes do Sul da província Romana, pois teria dito “os licaônios” ou “os da Pisídia”. Viard (ib p.10) analisando os paralelismos com Epístolas anteriores (*Coríntios*) e posteriores (*Romanos*) conclui: “Tudo concorre, pois, para manter a opinião tradicional segundo a qual os destinatários da *Epístola aos Gálatas* são os gálatas propriamente ditos e só eles”. Em referência mais recente Lührmann afirma: “A antiga tese, de que as comunidades em questão são as do sul não mais se sustenta”. Além disso parece que Paulo não seria o único missionário cristão na Ásia, e que outros, talvez gnósticos, ou judeus, teriam pregado na Galácia. Enfim, se alguns comentaristas são de parecer que os destinatários

da Epístola não eram os gálatas celtas, mas, como vimos, há argumentos contrários, há também, como Dunn (p.7) quem afirme que não há argumentos decisivos a favor de nenhuma opinião. Para nosso desconforto ficamos sem saber se nestas investigações houve algum tipo de progresso, pois Viard (1964) diz que a opinião tradicional é a de que os destinatários da carta eram os celtas, e Lührmann (2001) diz que a tese contrária é que é a antiga.

Outros comentaristas contemporâneos da Epístola são de parecer favorável à tese celta dos gálatas de São Paulo: a Bíblia do Instituto Pontifício (1967, p.1457) adverte que, apesar de que não se diz explicitamente nos Atos dos Apóstolos que Paulo tenha fundado congregações cristãs na Galácia celta, “a maioria dos intérpretes modernos pensa que os gálatas da presente epístola sejam os setentrionais da Galácia estritamente dita. Menos numerosos, mas não de menor autoridade, são os que se decidem pela parte meridional da Galácia romana”. E Mateos (1978, p.533) igualmente cauteloso, afirma: “a carta parece ser dirigida aos gálatas propriamente ditos, isto é, às diversas comunidades não especificadas da Galácia do norte”.

6. Se entre os destinatários da Epístola havia gálatas celtas então os gálatas teriam sido os primeiros celtas a se organizarem em comunidades cristãs, muito antes dos gauleses e quatro séculos antes dos irlandeses. Porém a continuidade do cristianismo entre os gálatas não é muito bem conhecida, e apenas podemos por agora indicar alguns personagens e testemunhos que iniciem ou orientem uma pesquisa mais completa. Em 366 o jovem dalmata Jerônimo, então com 17 anos, passeou pela Gália e ficou algum tempo em casa de seu amigo Bonósio na cidade de Treveris (residência imperial de Valentiniano I); as descrições que mais tarde ele fará (*Contra Joviniano* II, 7 em Fremantle 394) acerca dos povos e costumes que conheceu é fantasiosa, e horripilante. Por isso há que ter cuidado com o que ele diz dos gálatas no prefácio ao seu comentário à Epístola de São Paulo (Fremantle 496b-498a), onde ele recorda essa viagem. Diz Jerônimo que os gálatas são uma tribo de gauleses, curta de inteligência, mas forte na fé, e “em lugar nenhum o Amen ressoa tão poderoso, como um trovão espiritual, como quando eles fazem tremer os templos dos ídolos”. E afirma que naqueles tempo (387) “Todos sabem, tão bem como eu, quantos cismas rasgaram e despedaçaram Ancira, capital da Galácia, e quantas diferentes doutrinas falsas a destroem. Não vou, explicar os catafrígios, os ofitas, os bordoritas, e os maniqueus, porque estes são nomes conhecidos e desgraçados. Mas quem ouviu falar, seja em que parte for do Império Romano, dos passalorrhincitas, dos ascodrobes, dos artotiritas e outras esquisitices de que mal sei dizer os nomes? E os vestígios dessas loucuras antigas duram até hoje. Falta dizer uma coisa,

para completar o que anunciei ao princípio. Os gálatas, tal como todo Oriente, falam grego, mas a língua deles é quase igual à dos Treveros, em que pese algumas alterações introduzidas pelo contato com a língua grega”. Jerônimo não conheceu a Galácia (a não ser talvez de passagem) mas conheceu a Gália e Treveris, e o que diz a esse respeito pode ser tido como válido, o que nos leva a supor que sua afirmação sobre o tumulto das heresias na Galácia era verdadeiro. Passado apenas um século da missão de Paulo à Galácia a cristandade foi ali palco de agitações montanistas, pois entre 156 e 172 difundiu-se pela Ásia Menor a doutrina de Montano: originário de Frigia, ele apresentava-se como profeta carismático que dizia ter recebido visões e revelações e anunciava uma Nova Era do Espírito Santo. Atribuía às mulheres papel especial na Igreja, e tinha Maximila e Priscila como suas profetizas; o montanismo atingiu rapidamente a Galácia, onde, segundo o relato de Eusébio na *História da Igreja* (5, 16,4) um bispo foi lá em missão para reduzir a heresia. Disse esse bispo: “Há pouco tempo visitei Ancira na Galácia e encontrei a Igreja local ensurdecida com o barulho desta nova loucura, que não é profecia, como eles dizem, mas falsa profecia (...). Tanto quanto fui capaz, e com a ajuda do Senhor, falei muitos dias na igreja acerca destas coisas e respondi a todos os argumentos que eles apresentavam. A assembleia ficou muito contente e confirmada na verdade”.

Mais tarde os personagens que nos são conhecidos, seus escritos e as tramas em concílios deram a razão a Jerônimo: mais do que outras regiões do cristianismo a Galácia era terreno fértil para todo tipo de fantasias religiosas, ou com pouco fundamento teológico, e seus líderes enrolavam-se em armadilhas intelectuais quando tentavam descobrir soluções novas. Assim foi com vários dos bispos de Ancira durante as disputas sobre a divindade de Cristo contra os arianos, como foi mais tarde na questão iconoclasta: diversos bispos de Ancira – Marcelo, Basílio o antigo e Basílio o novo, acabaram depostos e desterrados pelos concílios porque queriam salvar a fé mas não entendiam a ortodoxia e emitiam opiniões que os demais bispos não aceitavam.

Em muitos aspectos pontuais o cristianismo da Galácia lembra as outras faces do cristianismo que conhecemos melhor: o irlandês e o gaulês, mas é preciso cautela e maior estudo para afirmar que o cristianismo dos gálatas era tipicamente celta, pois podem ser meras coincidências, e em muitos casos são questões gerais, comuns a todo o mundo cristão em transição do paganismo para a nova fé. Mas, sendo interessante lançar hipóteses e sugestões que orientem novas pesquisas, podemos reparar: na atração, por vezes ousada e fantasiosa, por doutrinas estranhas e exóticas; na dificuldade com questões doutrinárias, facilmente se enredando no emaranhado de idéias; no caráter impulsivo das

manifestações e decisões; na liberdade sexual (o concílio de Ancira de 314 teve que chamar a atenção para o adultério com a cunhada); na consagração de bispos por apenas dois bispos; na existência de penitenciais. Neste aspecto vale a pena deter-nos um pouco numa peculiaridade, por ser muito característica e de certo modo atrevida, que se encontra entre os monges irlandeses, e causa admiração que já existisse na Galácia. Os monges celtas irlandeses tinham por costume convidar virgens para dormir debaixo do seu teto, a fim de provar e mostrar sua capacidade de resistir às tentações da carne; evidentemente Roma proibiu essa prática. Mas o Cânone 19 do concílio de 314 de Ancira diz textualmente: “Se alguma pessoa que consagrou a sua virgindade não cumprir seus votos seja considerada dígama (bígama sucessiva). Além disso proibimos as mulheres que vivem como virgens de co-habitar com homens como irmãos”. Ora essa prática não parece que fosse rara, porque João Crisóstomo, quando já era Patriarca de Constantinopla (397), e portanto com jurisdição sobre a Galácia, escreveu duas cartas sobre o problema das virgens *subintroductae*, ou *syneisaktói*, que viviam com os monges debaixo do mesmo teto *. Este tema, e muitos outros, merecem uma atenção mais cuidadosa.

A permanência da cultura celta muito para além da helenização e da romanização não nos deve admirar, pois se na Europa de hoje, com cerca de quinze a vinte séculos de cristianismo, ainda é possível encontrar evidentes presenças das culturas celtas, não é de estranhar que os gálatas, mesmo aculturados, depois de apenas três a quatro século séculos tivessem mostrado que continuavam celtas. Vale a pena pesquisar mais sobre os gálatas, nossos parentes distantes e esquecidos, mas celtas como muitos de nós.

Mas há muitas dificuldades a enfrentar nesse estudo: a Galácia, submetida primeiro a Pérgamo e depois a Roma, adotou parte dos costumes de seus dominadores; atacada pelos godos (260-270), a região foi sucessivamente devastada, conquistada e retomada por árabes, bizantinos, mongóis e turcos desde a primeira conquista árabe de Ancara, o que levou ao empobrecimento e despovoamento da região. Ao ser elevada a capital do país em 1923 Ancara era um pequeno povoado, e ainda hoje em torno dela não há cidades por muitos quilômetros, nem monumentos (a não ser os frígios e os hititas) ou paisagens que atraíam os turistas, e os próprios guias não estimulam a visita à Galácia. Ancara não tem museus com coleções da Galácia celta.

* (*subintroductae*: introduzidas sorrateiramente; *syneisaktos*: que entrou junto; Liddell & Scott fazem um adendo em latim: *sociatrices, pudicas vel abstinentes*, mais geralmente: a governanta da casa do pároco).

7. Bibliografia

- ALLAN, John. La Epístola a los Gálatas. Introducción y comentario. Trad. Orlando

Aprile. Buenos Aires, Methopress, 1963.

- BARRACLOUGH, Geoffrey, PARKER, Geoffrey (eds). Atlas da História do Mundo.

Trad. Lilia Astiz. Londres, Times Books/São Paulo, Folha de São Paulo, 1995 (1978).

- BLIGH, John. La Lettera ai Galati. Trad. Paolo Stàcul. Roma, Paoline 1972 (Londres

1969)

- CALVINO, João. Gálatas. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo, Edições Paracletos, 1998.

- CHRYSOSTOM. Commentary on Galatians. Apud SCHAFF, Philip (ed): Nicene and

Post-Nicene Fathers. Vol. 13, 1-48. Peabody, Hendrickson, 1995 (1889)

- CIMOK, Fatih. Pérgamo. Trad. Débora Novio. Istambul, A Turizm Yayinlari/ Museu

Arqueológico de Pérgamo. 1994.

- DANIELOU, Jean & MARROU, Henri. Nova História da Igreja - I. Dos Primórdios a

São Gregório Magno. Trad. Dom Frei Paulo Evaristo Arns OFM. Petrópolis, Vozes, 1984, 3ª edição.

- DRANE, John e outros (consultores). Atlas da Bíblia. Trad. Edwino A. Roger. São

Paulo, Paulus, 1985.

- DUNN, James D.G. A Commentary on the Epistle to the Galatians. Londres, A. & C.

Black, 1993.

- ELUÈRE, Christiane. La Europa de los Celtas. Trad. Juan Vivanco Gefaell. Bar-

celona,

BSA, 1999 (Gallimard 1992) 72-75.

- EUSEBIUS. The History of the Church. Trad.G.A.Williamson. Nova Iorque, Barnes

& Noble, 1995 (1965).

- FAHLBUSCH, Erwin, e outros (editors) The Encyclopedia of Christianity. Eerdmans/Brill, Grand Rapids/Leiden, 1999-2008, cinco volumes.

- FREMANTLE, W.H. Jerome: Letters and Selected Works. SCHAFF & WACE (eds)

Nicene and Post-Nicene Fathers, Peabody, Henrickson, 1995 (1893) vol.6.

- HERM, Gerhard. The Celts. The People who Came out of the Darkness. Trad. Weidenfeld and Nicolson (Econ Verlag 1975). Nova Iorque, St.Martin's Press, 1977

- JEUGE-MAYNART, Isabelle (dir) ,Turquie. Paris, Hachette, Guides Bleus, 1996.

- KINDER, Hermann e HILGEMANN, Werner. The Anchor Atlas of World History.

Trad. Ernest A. Menze. Mapas de Harald e Ruth Bukor. Nova Iorque, Doubleday, 1974 (Munique, D. Taschenbuch V., 1964).

- KRUTA, Venceslas. Os Celtas. Trad. Álvaro Cabral.São Paulo, Martins Fontes, 1989

- LÜHRMANN, Dieter. "Galatians, Epistle to the". Em FAHLBUSCH, vol.2, p.376-

377.

- MAHAFFY, John Pentland. The Empire of Alexander the Great. Nova Iorque, Barnes

& Noble, 1995 (1898)

- MATEOS, Juan. Nou Testament. Trad., introd., notas, vocab.Tradução ao catalão de

Josep Rius Camps e outros. Madrid, Ed.Cristiandad, 1978.

- OEPKE, Albrecht. Der Brief des Paulus an die Galater. Berlim, 1960 citado por Zerwick.

- OLIPHANT, Margaret. The Atlas of the Ancient World. Charting the Great Civilizations of the Past. Nova Iorque, Simon & Schuster/ Londres, Marshall Editions, 1992.
- PERCIVAL, Henry R. The Council of Ancyra A.D. 314 em SCHAFF & WACE (dirs), Nicene and Post-Nicene Fathers, Peabody, Hendrickson, 1995 (1900) vol. 14, 61-75.
- PETERS, F.E. The Harvest of Hellenism. A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity. Nova Iorque, Barnes & Noble, 1996 (1970).
- PONTIFÍCIO INSTITUTO BÍBLICO DE ROMA. Bíblia Sagrada. São Paulo, Paulinas, 1967.
- QUASTEN, Johannes. Patrologia. Versão de Ignácio Oñatibia. Madrid, BAC, 1984-1986, 3 vols.
- ROUX, Hébert. L'Évangile de la Liberté. Commentaire de l'Épître de Paul aux Galates. Genebra, Labor et Fides, 1973.
- SCHLIER, Heinrich. Der Brief an die Galater. Göttingen 1949, na tradução italiana: Lettera ai Galati. Trad. Maria Bellincioni. Brescia, Paidéia, 1965.
- SCHNEIDER, Gerhard. A Epístola aos Gálatas. Trad. Frei Geraldo Hagedorn. Petrópolis, Vozes, 1967 (Düsseldorf 1963), 2ª edição, 1984.
- STOTT, John. A mensagem de Gálatas. Trad. Yolanda M. Krievin. São Paulo, ABU,

1997 (1968)

- UNGER, Merrill Frederick. The New Unger's Bible Dictionary. Chicago, Moody

Press, 1988.

- VIARD, André. Saint Paul. Épître aux Galates. Paris, Gabalda, 1964

- YOUNGBLOOD, Ronald F. (editor geral). New Illustrated Bible Dictionary. Nashville, Nelson, 1995.

- ZERWICK, Max. Bref Commentaire de l'Épître aux Galates. Trad. Francis Shanen.

Le Puy/Lyon, Ed. Xavier Mappus, 1965.

O RITUAL SACRIFICIAL DE HUMANOS E DE ANIMAIS ENTRE OS CELTAS

Silvana Trombetta (doutora em Arqueologia pelo MAE/USP).

Uma breve palavra sobre os diversos grupos celtas

Atualmente a arqueologia, as fontes textuais e a linguística possibilitam aos estudiosos contemporâneos um maior conhecimento sobre os grupos celtas. A análise conjunta destas categorias evidencia a existência de “povos celtas” que, comumente, ocupavam regiões como a Gália, Bretanha, norte da Itália, parte da Hispânia e também, mais ao leste, a Galácia.

A arqueologia é fundamental para a compreensão do modo de vida destas populações, uma vez que as fontes textuais que mencionam os celtas foram escritas, principalmente, por gregos e romanos. As tradições celtas eram em sua maior parte transmitidas oralmente e embora houvesse druidas aptos a ler e escrever em grego, os ensinamentos não eram redigidos.

O termo celta (*Keltai* em grego e *Celtae* e *Galli* em latim) foi introduzido pelos gregos e romanos. Porém, não podemos afirmar que estas populações consideravam-se enquanto integrantes de um mesmo grupo. De acordo com GREEN (1996), embora os gregos se referissem a estes povos utilizando o termo *celta*, é bem sabido que Heródoto e Cesar faziam menções a diferentes grupos não obstante os denominassem pelo mesmo nome. Os celtas não possuíam uma identidade étnica enquanto um grupo único e homogêneo. Embora os vários grupos da Europa tenham tido traços comuns em termos de estrutura social, religião e cultura material, havia uma enorme variabilidade entre os mesmos. Os escritores da Antiguidade parecem reconhecer nesses grupos traços comuns, porém, é necessário questionar em que medida tradições comuns podem ser observadas na cultura material e no idioma. As evidências linguísticas anteriores ao período romano são escassas, pois o norte da Europa não era letrado durante a maior parte do primeiro milênio a.C. e quando a escrita foi adotada no mundo celta ela utilizou mais comumente o grego ou o latim. As primeiras evidências linguísticas celtas aparecem em inscrições monetárias e em documentos da Antiguidade Clássica que contêm nomes de localidades celtas. Tais documentos sugerem que no período da ocupação romana (final do século I a.C.), línguas celtas eram faladas na Bretanha, norte da Itália,

Gália, Espanha e na parte leste da Europa.

Em termos arqueológicos, os povos celtas estão geralmente relacionados ao uso do ferro (isto seria um traço distintivo em relação a outros grupos locais). Não obstante, o mais provável é que os povos denominados celtas existissem desde a Idade do Bronze Tardio e não se deve pensar, portanto, que os celtas apareceram repentinamente na metade do primeiro milênio a.C. O mais provável é que os grupos que viviam na Europa, devido ao contato cultural, “tornaram-se celtas” ao longo do tempo.

Trataremos neste texto mais especificamente dos grupos celtas existentes na Gália e na Bretanha, locais onde a presença dos druidas (sacerdotes que atuavam enquanto mediadores do ato sacrificial) pode ser atestada.

Os druidas, os rituais e sacrifícios

Os druidas pertenciam à camada mais alta da população, possuindo um *status* semelhante ao dos cavaleiros. Eles faziam papel de juizes, adivinhos, astrônomos e de mediadores entre os homens e os deuses possuindo, portanto um papel essencial nos ritos sacrificiais.

Sacrifícios realizados durante os festivais (tais como *Beltain*, *Imbolc*) ou durante períodos de turbulência social, requeriam ritos específicos para que a graça fosse alcançada: a imolação de uma vítima humana ou animal devia seguir passos pré-determinados, de acordo com a intencionalidade do sacrifício. Havia desde rituais nos quais as vítimas eram imoladas em homenagem a um deus visando futuros benefícios para a comunidade, até o auto-sacrifício, no qual o próprio sacerdote era morto tendo em vista estabelecer uma comunicação com os deuses no Outro Mundo. A necessidade de práticas rituais específicas de acordo com cada festividade e com o propósito do sacrifício, juntamente com a descoberta de uma série de objetos arqueológicos relacionados à função sacrificial aponta, sem sombra de dúvida, para a existência de indivíduos incumbidos de exercer este ritual. Os druidas eram os encarregados de presidir os atos sacrificiais e, muitas vezes, nem sempre era possível distinguir claramente os limites entre seu poder político e sua atividade religiosa. Fossem ou não alguns druidas possuidores de maior prestígio político do que outros em comunidades celtas, o certo é que o ato sacrificial exigia que o indivíduo por ele responsável soubesse manejar o instrumental específico para a ocasião. Objetos arqueológicos como bastões nos quais o *convolvulus* (trepadeira cujas sementes tinham propriedades alucinógenas) aparece representado, evidenciam a exis-

tência de objetos apropriados para ocasiões ritualísticas.

Não se pode esquecer, no entanto, que as práticas sacrificiais variaram no decorrer do tempo e também de uma localidade para outra. De acordo com MÉNIEL (1992), o sacrifício assumiu diversas formas tanto nos aspectos materiais quanto simbólicos modificando-se de acordo com os limites geográficos e cronológicos. Embora MÉNIEL refira-se ao sacrifício animal realizado em santuários gauleses, a variação do ato do sacrifício no espaço e no tempo é verificada no exame de diferentes povos e culturas. A variabilidade também está presente nos propósitos do sacrifício e nas escolhas das vítimas sacrificiais, sejam elas humanas ou animais.

O sacrifício animal

As fontes textuais e materiais atestam de modo indubitável a prática do sacrifício animal. De um modo geral, os ossos de animais encontrados em poços, cavernas e santuários nos quais os rituais eram efetuados, revelam a predominância de animais domésticos ao invés de animais selvagens. O intuito seria o de oferecer aos deuses espécies de grande valor para a vida dos humanos: o cão (companheiro na caça), o cavalo (símbolo de poder e status), o boi (subsistência da comunidade). O animal durante o ato sacrificial poderia ser queimado inteiro, o que representaria, em termos práticos, uma grande perda para a comunidade ou ser morto e ter seu corpo cortado em metades – parte seria destinada aos deuses (queimada ou enterrada) e o restante (comumente as melhores partes) seriam consumidas pelos sacrificadores e pela comunidade. O sacrifício animal no qual a comunidade partilhava a carne servia ao propósito da comunhão entre os indivíduos do mesmo grupo sendo importante para a reafirmação da ordem social.

Em outros casos, os sacrifícios animais destinavam-se a beneficiar indiretamente o grupo social. Plínio (*Historia Natura*, XVI.246) descreve um importante sacrifício animal que estava relacionado à cura da infertilidade realizado na Gália e para o qual era utilizado o visgo, planta parasita do carvalho, árvore que era sagrada para os celtas:

O visgo é raro e, quando encontrado, colhido com grande cerimônia e, particularmente, no sexto dia da lua...Saudando a lua com uma palavra nativa que significa “curando todas as coisas”, eles preparam um ritual de sacrifício e um banquete ao pé da árvore e trazem dois bois brancos cujos cornos são amarrados pela primeira vez nesta ocasião. Um sacerdote, vestido de branco, sobe na árvore

e com uma foice dourada corta o visgo, o qual cai num manto branco. Depois, finalmente, eles matam as vítimas, rogando ao deus o benefício para aquele que o requer. Eles acreditam que o visgo misturado na bebida dá fertilidade a qualquer ser vivo não fértil e que ele é um antidoto contra todos os males

Este sacrifício muito provavelmente destinava-se a propiciar a fertilidade de uma pessoa importante na comunidade (como a esposa de um chefe local) que necessitaria gerar uma descendência para assegurar a perpetuação do poder e a consequente coesão social do grupo. Quanto à utilização do visgo, ele também era empregado para a cura da insônia, pressão alta e tumores malignos.

O propósito do sacrifício animal também podia evidenciar claras intenções políticas. ROSS (1996), descreve a festa do boi na Irlanda (*tarb feis*), cujo intuito era determinar o correto sucessor para o reino de Tara. O boi era ritualmente morto e o druida ingeria sua carne e o caldo no qual o animal tinha sido cozido. Os druidas cantavam a “palavra da verdade” sobre ele e, em seus sonhos ele deveria “ver” o homem mais adequado para ser o rei. Algumas vezes o sacerdote tinha que ser coberto com o couro do animal sacrificado. Uma imagem que se reporta ao ritual sacrificial de bovinos aparece claramente no caldeirão de Gundestrup (século V a.C.). Na representação, três enormes bois surgem acima das figuras de três guerreiros (acompanhados por cães) que enfiavam espadas nas gargantas dos animais. O imenso tamanho dos bois em comparação com o dos homens sugere o caráter divino da representação dos animais. Não obstante, HATT (1989) visualiza nesta composição um sacrifício no qual há somente imagens divinas: os bois seriam, na verdade, os touros fatídicos cujas mortes deveriam ser executadas pelos dióscuros (em número de três e não de dois devido às características da representação – um touro para cada dióscuro). Em todo caso, seja uma representação com imagens humanas e divinas ou somente divinas, o sacrifício do animal aparece enquanto um ato ligado à religiosidade celta.

As práticas sacrificiais de bovinos revelam a força de sua permanência na medida em que se verifica sua modificação e incorporação ao mundo cristão. Em períodos bastante posteriores, mesmo condenados pela Igreja, sacrifícios de tal gênero eram realizados. ROSS (1996), menciona o *Digwall Presbytery Records* (agosto de 1778), no qual é descrito o sacrifício bovino que ocorria na Escócia e que foi praticado até o final do século dezoito. A prática tinha lugar no Monte de Augusto, na ilha de Inis Maree. A ilha era consagrada ao santo Maelrubha e a cerimônia consistia no sacrifício de bois ao santo pela

comunidade local.

O sacrifício bovino bem como o de outros animais é claramente registrado no santuário de Gournay (Gália). Este local sagrado foi erigido no século IV a. C. no *oppidum* de Bellovaci e a grande quantidade de ossos e a organização do espaço evidenciam rituais intensos e organizados. O propósito do grande poço central (protegido por um teto) era o de receber os corpos de bois, os quais eram deixados no local durante seis meses para a decomposição de sua carne. Depois deste período, os ossos eram removidos e colocados ao lado dos restos de cavalos, porcos e carneiros numa vala fechada ao redor do santuário. O exame dos ossos dos porcos e carneiros (estes em maior número) sugerem que os mesmos foram esquartejados e consumidos para propósitos festivos.

Quanto aos cavalos, não é possível saber com certeza se os mesmos foram sacrificados ou se já estavam mortos na época da deposição. MÉNIEL (1992) sugere a hipótese de que os cavalos talvez pertencessem a guerreiros, uma vez que o santuário possui uma grande quantidade de armas danificadas. Embora os cavalos tenham igualmente sofrido uma primeira decomposição (porém, não em um local tão especial e protegido quanto o gado), o tratamento dado aos ossos difere do que era aplicado aos bois. O gado, na verdade, era tratado de um modo mais complexo. A análise dos ossos revelou que o bois tinham idade avançada e quando vivos foram colocados para executar trabalhos pesados (puxar carroças ou arar a terra). A execução ritual dos bois seguia passos precisos: cada animal era morto com um golpe de machado na nuca e depositado no poço. Após a decomposição do corpo, parte do esqueleto era levado para fora do santuário e outra parte permanecia no recinto. Além disso, os esqueletos recebiam um peculiar tratamento: antes de sua deposição na entrada do santuário, as mandíbulas inferiores eram removidas e as cabeças sofriam golpes de espada que talhavam o focinho.

A presença de armas deliberadamente danificadas (atestando a morte ritual dos objetos, na qual eles perdem sua função e são retirados do mundo humano mas conservam seu valor enquanto oferenda ao divino), de ossos de indivíduos do sexo masculino e dos esqueletos de três mulheres que foram depositados perto do fosso central (que podem ter sido sacerdotisas¹ do templo)

1 Há controvérsias sobre a existência de mulheres druidas. Estrabão (*Geografia*, VII 2,3) descreve um rito no qual as mulheres realizavam o ato principal da execução ritual de prisioneiros militares entre os Cimbros. Embora este grupo não seja celta, Green

tornam Gournay um sítio particularmente importante para o estudo dos sacrifícios humanos e animais.

De modo similar, no santuário de Ribemont (Gália), foram encontrados ossos humanos e de equinos, bem como armas danificadas que, em conjunto, denotam a prática sacrificial. Ribemont é particularmente conhecido pela presença de dois ossuários compostos por partes dos esqueletos de homens e de cavalos. GREEN (2002), menciona que cada ossuário deveria conter os restos de aproximadamente 200-250 indivíduos com idade inferior a quarenta anos. Os ossos dos cavalos também são muito frequentes e encontram-se misturados aos dos humanos. O santuário possui uma grande fossa (três metros de largura por dois metros de profundidade) e os ossos nela presentes comprovam que um grande número de animais foram consumidos no local. De acordo com MÉNIEL (1992), o animal mais consumido era o porco (cerca de 75%), seguido do carneiro (23%). Ossos de bovinos aparecem de forma pouco significativa na fossa – cerca de 5%.

As armas depositadas em Ribemont (século II a.C.) são semelhantes às encontradas em Gournay e tal fato sugere a hipótese de que estes santuários eram locais onde existiam rituais marciais que incluíam a deposição de milhares de armas e escudos propositamente danificados ao lado de cavalos e bois sacrificados e restos de banquetes. Os ossos de diferentes tipos de animais, principalmente porcos e carneiros, revelam que não existiam somente ritos de agradecimento às forças divinas pela vitória do exército ou que buscavam o dom e o contra-dom no oferecimento de uma vida aos deuses e a consequente boa sorte na batalha. Os banquetes que tinham lugar no santuário, afirmavam a comunhão entre os indivíduos da comunidade. O exame dos ossos de porcos e carneiros revelam que as ossadas foram depositadas nas valas após a carne ter sido consumida pelos presentes, sem que houvesse um tratamento diferenciado dos esqueletos – tal como ocorria com o boi em Gournay.

Curiosamente, em um santuário na ilha de Hayling (Hampshire, In-

(1997), ressalta o papel da mulher na sociedade celta, a qual podia exercer cargos de poder como no caso de Boudica, que assumiu a chefia entre os Icenos (Bretanha) após a morte de seu marido Prasutagus, liderando uma rebelião contra Roma. Entretanto, não se pode afirmar com certeza que existiam mulheres na função de druidas. O mais aceito é que haveria mulheres sacerdotisas, exercendo funções importantes no templo. Tal fato explicaria a presença de ossos femininos depositados no santuário de Gournay.

glaterra), de forma contrária ao comumente verificado em outros locais sagrados, não há evidências de sacrifício bovino. Não há nenhuma conclusão definitiva sobre o motivo desta ausência. Hipóteses levantadas por pesquisadores como GREEN (1996), sugerem que a razão para o sacrifício de outros animais como ovelhas e porcos e a ausência de bois pode ser explicada por características da religião local: divindades que não apreciavam este tipo de animal ou uma excessiva sacralidade do boi (como no moderno hinduísmo) que não permitia que o mesmo fosse sacrificado. Este fato é extremamente importante para que não haja generalizações quanto aos tipos de sacrifício realizados entre os celtas pois permite comprovar que havia variações quanto aos animais imolados.

Com relação ao sacrifício de cães, sua morte ritual podia estar relacionada ao simbolismo que o animal possuía: a cura e a morte, duas instâncias que caminhavam unidas na percepção celta de regeneração e renascimento após o fim da vida. Evidências de sacrifícios de cães são encontradas nos já citados santuários de Gournay e Ribemont. Em Muntham Court (Sussex), corpos de vários cães foram encontrados a 60 metros de profundidade em associação com um santuário romano-britânico do século I d.C. Em relação ao sacrifício de cavalos, o uso destes animais em ritos sacrificiais durante a Idade do Ferro é atestada no já mencionado santuário de Ribemont. Muitas vezes estes animais eram enterrados juntamente com seus proprietários, como no caso do enterramento do rei Barrow (Yorkshire, Inglaterra). Este enterramento (século III a. C.) contém o corpo do guerreiro, seu carro de guerra e seu cavalo, denotando um sacrifício de acompanhamento. Corpos de cães e cavalos eram os mais presentes nas mortes rituais que ocorreram na fortaleza de Danebury (Hampshire, Inglaterra) durante a Idade do Ferro. Os depósitos eram feitos em poços escavados que foram originalmente utilizados para o armazenamento de milho. Uma explicação para a utilização destes poços pode ser a de um ritual que expressava uma gratidão aos seres divinos pela manutenção dos víveres (grãos).

Os sacrifícios animais, portanto, eram realizados com o propósito da comunhão entre os indivíduos de um mesmo grupo, de acompanhamento, de proteção pelas forças divinas, de obtenção de benefícios (fertilidade, cura) ou com o intuito de agradecimento aos deuses pela manutenção do ciclo da vida. Veremos, a seguir, que os sacrifícios humanos podem servir a propósitos semelhantes. No entanto, a oferta de uma vida humana é sobretudo valiosa e requerida em épocas muito especiais dentro da comunidade.

O sacrifício humano

Embora não haja dúvidas quanto à existência do sacrifício humano entre os celtas, ele não era uma prática comum. A realização de um sacrifício humano ocorria em momentos bastante particulares e cruciais para a comunidade.

Um dos principais atos dos druidas visando o bem comum era o controle das forças sobrenaturais por meio da adivinhação. Isto aparentemente envolvia o sacrifício humano (por estrangulamento, morte por punhaladas) e o consequente exame das marcas da luta de morte ou das entranhas das vítimas para predizer o futuro.

Estrabão (*Geografia* IV, 4, 6), relata que:

Eles costumavam golpear o ser humano devotado à morte nas costas com uma espada, e ler o divino em decorrência da sua luta de morte. Mas, eles não sacrificavam sem os druidas.

A previsão estava relacionada a importantes eventos no grupo social: partida para a guerra, semeadura dos campos ou colheita, eleição de um novo rei. O sacrifício humano também ocorria para estabelecer uma comunicação com o divino ou para expressar uma grande gratidão às forças sobrenaturais.

Diodoro Sículo, alude ao propósito sacrificial como uma ação de graças e menciona a presença de indivíduos conhecedores das forças sobrenaturais necessárias para mediar a comunicação entre os homens e os deuses. Ele também discorre sobre os escolhidos para sofrer o ato:

Com relação aos criminosos, eles os mantêm prisioneiros durante cinco anos e depois os oferecem em honra aos deuses, dedicando conjuntamente muitas oferendas de primeiros frutos e construindo piras de grande tamanho. Cativos também eram usados por eles como vítimas para seus sacrifícios em honra aos deuses (Biblioteca da História, 32, 6)

Ninguém pode realizar um sacrifício sem a presença de um “filósofo”; as oferendas de agradecimento aos deuses devem ser feitas pelas mãos dos homens que são conhecedores da natureza do divino e que falam a linguagem dos deuses (Biblioteca da História, V, 31, 2-5)

A palavra “filósofo” ao invés de “druida” pode ter sido utilizada pelo fato dos druidas serem profundos conhecedores da língua e filosofia gregas, o que os diferenciava dos demais indivíduos da sociedade celta, em sua maioria iletrados.

Outros escritores antigos como César (*De Bello Gallico*), Lucano (*Pharsalia*), Cícero (*Pro Fonteio*) Tácito (*Annales*) relatam a prática do sacrifício humano entre os celtas. Logicamente, a intencionalidade de classificar os povos submetidos como bárbaros e possuidores de práticas condenáveis aparece várias vezes nos textos antigos:

Quem não sabe que os gauleses possuem o costume monstruoso e bárbaro de sacrificar homens ?como podem os deuses imortais serem apaziguados pelo crime e derramamento de sangue humano ? (CÍCERO – Pro Fonteio, 31)

De acordo com César (*De Bello Gallico*, VI, 16), os gauleses sacrificavam vítimas humanas com propósitos militares ou de aliviar sofrimentos. Para César, os deuses apreciavam a carnificina daqueles envolvidos em algum tipo de crime. No entanto, ressalta que vítimas inocentes também podiam ser sacrificadas:

...aqueles que são atingidos por sérios males e aqueles que estão engajados nos perigos de uma batalha, sacrificam vítimas humanas ou fazem voto de fazê-lo...Crêem que para os deuses imortais é melhor aceito, dentre todos, o suplício daquele que cometeu furto, latrocínio ou outros delitos, mas quando faltam vítimas deste tipo, resolvem também supliciar quem é inocente.

Tácito (*Annales* XIV, 30-1) igualmente faz menção a sacrifícios com caráter bélico, ocorridos na ilha sagrada de Mona (Anglesey) na Bretanha:

....para isto existia a religião deles: para ensopar seus altares com o sangue dos prisioneiros

Embora as fontes textuais descrevam estas práticas dando-lhes uma conotação negativa, é essencial lembrar que os sacrifícios humanos também existiam na Roma Antiga, sendo definitivamente proibidos no século I d.C. No período da República Romana, por exemplo, gregos e gauleses foram sacrificados no *Forum Boarium* durante a Segunda Guerra Púnica, quando os romanos sofreram uma severa derrota nas mãos dos cartagineses. O sacrifício neste caso, tal qual entre os celtas, foi provavelmente efetuado visando futuros favorecimentos militares por parte dos deuses.

Com relação às fontes materiais, o já citado caldeirão de Gundestrup possui uma iconografia reveladora de um sacrifício humano. Numa das cenas do caldeirão, um druida ou um deus, representado em maiores dimensões, surge afogando ou pendurando uma vítima de ponta cabeça sobre um caldeirão. A imagem retrata a morte pelo afogamento (morte típica dos destinados ao deus Teutates, entidade ligada à guerra) ou uma morte na qual o indivíduo era golpeado na nuca, pendurado numa árvore e era feito um corte em sua garganta (ou em sua própria nuca) de modo que ele sangrasse até a morte (morte ritual característica daqueles ofertados ao deus Esus, o qual tinha uma estreita relação com a natureza). A presença do exército na imagem do caldeirão (guerreiros armados com lanças e escudos na parte inferior e cavaleiros com lanças na parte superior), leva a crer que o sacrifício fosse oferecido ao deus Teutates²

Em conexão com o documento material, Lucano (*Pharsalia* I, 444-6), descreve um sacrifício por afogamento ocorrido na Gália:

Mercúrio-Teutates é apaziguado da seguinte maneira entre os gauleses: um homem é colocado de cabeça para baixo dentro de um recipiente cheio, de modo a afogá-lo

2 HATT (1989), novamente visualiza um ato no qual a guerra é realizada entre entidades divinas. Na imagem em questão, o exército gaulês parte em defesa da deusa Rigani, ameaçada por Taranis (esposo da deusa) devido a seu caso amoroso com o deus Esus-Cernunos. Entretanto, o autor visualiza a relação entre o real e o mito na medida em que a imagem para ele mostra um druida, com todos os seus paramentos, realizando um sacrifício a Teutates e o episódio “se passa, aparentemente, sobre a terra e coloca em cena homens terrenos e viventes” (pg.94).

O caldeirão surge como um objeto que ao recolher o sacrificado, seu sangue ou partes de seu corpo atuava, dentro do rito do sacrifício, como objeto que auxiliava o ato da transformação. É essencial lembrar que no decorrer de todos os sacrifícios, o impuro - o sangue e o próprio sacrificado (humanos que poderiam ser criminosos ou prisioneiros de guerra) - transformava-se em puro através do ato sacrificial. O sacerdote, direcionava o processo de modo a canalizar as energias negativas e transmutá-las em positivas gerando, ao final, forças provenientes do sacrifício que beneficiavam a comunidade como um todo. A transmutação da energia era vital para que o ato se concretizasse da maneira correta e era essa transformação que viabilizava o sacrifício de malfeitores oriundos da própria sociedade celta (indivíduos possuidores de uma especial energia negativa, que perturbava a comunidade) e de prisioneiros de guerra (indivíduos valorosos em sua sociedade de origem mas desejosos de aniquilar a sociedade celta). Eram, portanto, seres dotados de uma especial energia destrutiva que era transformada em construtiva durante o ato sacrificial.

Outros objetos poderiam ser utilizados durante o sacrifício. GREEN (2002:184) discorre sobre evidências materiais encontradas em ricas tumbas gaulesas de cemitérios da Idade do Ferro e do período romano que têm sido identificadas como pertencentes a oficiais religiosos, em parte porque os bens que acompanham o morto sugerem uma atividade associada ao ato sacrificial ou à cura. Em uma tumba do século II d.C. em Saint-George-lès-Baillargeaux, na localidade de Viena (Gália) uma faca medindo 32 cm foi depositada junto com uma série de navalhas e com uma pedra para afiar o corte .

Citando FITZPATRICK (2000:47-9), GREEN (2002:185), revela que “em tumbas do norte da Gália, instrumentos cirúrgicos aparecem associados a outros objetos, incluindo baldes de madeira feitos de teixo (árvore que, tal qual o carvalho, era importante para os druidas) com apliques em metal e, algumas vezes, pares de colheres que podem ter sido usadas em rituais com propósitos divinatórios. Uma delas possui a superfície dividida em quatro quadrantes enquanto que a outra é perfurada, como que para gotejar algum líquido ou pó sobre os quadrantes”.

Nem sempre, porém, é possível recuperar todos os dados materiais relativos aos diferentes tipos de sacrifício pois alguns ritos pressupunham a destruição total do sacrificado e do que era utilizado para a consumação do ato. O deus Taranis era associado ao fogo e nos sacrifícios a ele destinados as vítimas deveriam ser queimadas. CÉSAR (*De Bello Gallico*, VI, 16) relata um sacrifício provavelmente destinado a Taranis:

Alguns povos possuem figuras humanas de enormes dimensões, de vime entrelaçado, na qual são colocados homens ainda vivos: é aceso o fogo e as pessoas presas ali dentro são envoltas pela chama e morrem.

Havia elementos religiosos que relacionavam este deus ao elemento fogo. Taranis tinha como um de seus atributos uma roda que, de acordo com a mitologia gaulesa, era inflamada e lançada aos campos para fertilizar a terra. Numa das imagens do caldeirão de Gundestrup, o deus Taranis (representado com uma barba) aparece com a roda em sua mão direita, tendo a seu lado direito o deus Teutates. A imagem retrata o momento no qual Taranis, auxiliado por Teutates, lança a roda em direção à Terra. ZWICKER (in HATT, 1989:188-9), descreve o relato do martírio de São Vicente, o qual faz menção ao rito da roda inflamada:

Sobre o território antigo (ligado a vila de Agen) na região de Metenses, mais corretamente de Nemetenses ou Vernemetenses, que é uma das mais conhecidas cidades da Gália, a multidão sacrílega dos pagãos tinha o costume de se reunir para celebrar cerimônias não de uma verdadeira religião, mas de uma ilusão sedutora, num santuário consagrado a um de seus deuses. Sem dúvida, os demônios que ali habitavam, enganavam, através de suas manobras mentirosas, os olhos e os espíritos da multidão que se encontrava reunida, de tal modo que este povo infeliz acreditava assistir a algum milagre divino, aonde não havia senão artifícios diabólicos. Com efeito, transpondo a porta deste mesmo templo, como se ela fosse empurrada por uma vontade divina ou, falando mais verdadeiramente, por um demônio que ali morava, uma roda inflamada costumava sair dali e descer o cimo da colina até um riacho que corria para a direita. Ela em seguida tornava a subir a encosta, até o templo do santuário, por um movimento inverso, vomitando chamas. Esta ilusão se esvaneceu quando em oposição a ela, foi feito o sinal da cruz. A multidão furiosa dos pagãos, levou o santo à morte.

Não se pode, evidentemente, precisar todos os fatos do relato e nem se pode negligenciar a intenção da Igreja de condenar os ritos pagãos. No entanto, o que se busca não é simplesmente comprovar o que é relatado nas fontes textuais (sejam elas provenientes da Antiguidade ou do Período Medieval) mas sim analisar criticamente fontes textuais e materiais de modo a observar o que cada qual pode revelar a respeito dos povos estudados. O relato e a cena do

caldeirão de Gundestrup revelam que para os celtas o fogo era um elemento propiciador da vida: o rito do fogo visava a prosperidade agrícola e o alimento necessário ao sustento humano. A morte sacrificial realizada pela ação deste elemento caracterizava o ato do fim de uma vida oferecida a um deus que, por sua vez, utilizava o mesmo elemento para viabilizar a existência dos homens no plano terreno. A elaboração pelos celtas de uma estrutura antropomórfica em vime (citada por César) na qual os indivíduos - possivelmente prisioneiros de guerra - eram sacrificados ao deus Taranis torna clara a estreita relação entre contentor e conteúdo: a estrutura antropomórfica e os humanos que a mesma contém seriam igualmente consumidos pelas chamas durante o ato sacrificial. Haveria, portanto, a destruição total dos indivíduos e da estrutura utilizada no rito. Cabe lembrar que não somente o fogo, mas também o sangue e a água são substâncias vitais para os humanos e sua presença nos atos ritualísticos celtas atesta a relação necessária e ao mesmo tempo ambivalente destes elementos para o destino dos homens: elementos sem os quais não se efetiva a vida e através dos quais a mesma pode ser suprimida.

A identificação das vítimas sacrificiais é muitas vezes uma tarefa árdua e, no entanto, para que se possa ter uma dimensão real e não fantasiosa do sacrifício humano na sociedade celta é extremamente necessário diferenciar os corpos submetidos ao sacrifício daqueles que foram ofertados após uma morte natural ou em decorrência de uma enfermidade ou confronto militar. Corpos encontrados em pântanos (Lindow Moss, Cheshire) são geralmente melhor aceitos enquanto exemplos de morte sacrificial. Por outro lado, os santuários de Gournay e Ribemont contém diversos ossos de humanos que podem ter sido de vítimas sacrificiais ou de indivíduos mortos em combate. “A morte violenta frequentemente deixa suas marcas, mas a morte também pode ocorrer devido à guerra, acidentes de caçada ou punição. Desse modo, o esqueleto de um jovem homem encontrado em um poço que data do início do século I d.C. atrás do forte de South Cadbury no sudoeste da Bretanha *pode* ter sido uma oferenda para os deuses locais para assegurar a defesa contra os invasores. Mas, o corpo também pode ter sido de um guerreiro morto em batalha, cujo espírito valeroso transfere sua força para a fortaleza na qual ele foi enterrado. Do mesmo modo, o corpo de um jovem enterrado num poço no forte da Idade do Ferro em Danebury (Hampshire, Inglaterra), durante o primeiro milênio a C., pode representar uma oferenda de agradecimento, consistindo no corpo de um valeroso soldado” (GREEN, 1996:76).

Em outros casos, a morte ritual (com suas características violentas) é mais facilmente verificada: é o caso do “Homem de Lindow”, encontrado em

uma turfeira em Lindow Moss (Bretanha). O corpo, que data da Idade do Ferro (século I a.C.), sofreu primeiramente diversos golpes em sua cabeça sendo posteriormente garroteado (sua garganta foi cortada) e, por fim arremessado com o rosto para baixo em um pântano. Estas “três mortes”, colocam em relevo a violência simbólica e sagrada do ato ritual. A análise de seu corpo (pele, resíduos estomacais e intestinais) mostra que o sacrificado igualmente sofreu uma cuidadosa preparação antes de sua morte, denominada pela antropologia de “rito de entrada”: seu corpo estava nu e antes de morrer ele ingeriu uma refeição ritual, da qual fazia parte um pão feito com várias espécies de cereais e sementes. Neste caso, especificamente, tem sido bastante aceitas hipóteses que afirmam que a vítima seria um indivíduo de uma camada social elevada. As análises do corpo indicam que tratava-se de um indivíduo bem nutrido, cujas unhas também estavam bem cuidadas (diferentemente daqueles que exerciam trabalhos agrícolas ou eram marginalizados na sociedade celta). Uma das hipóteses, é a de que a vítima seria um druida evidenciando, assim, a questão do auto-sacrifício. Análises realizadas no corpo revelaram que ele data do século I d.C., período no qual a Bretanha sofreu severas invasões romanas até a conquista final em 43 d.C. O sacrifício de um druida, portanto, pode ter servido ao propósito de estabelecer uma comunicação com o divino (o druida, através de sua morte e submersão no pântano atingiria o Outro Mundo) ou ao intuito de ofertar uma valorosa vida (indivíduo pertencente a uma camada social de prestígio) aos deuses, os quais em retribuição beneficiariam o povo da Bretanha em seu embate contra os romanos.

Um outro ritual no qual estava presente o auto-sacrifício, era o que ocorria numa ilha sagrada, situada próxima à foz do rio Loire e que foi relatado por ESTRABÃO (*Geografia* IV, 4, 6):

Elas possuem o costume de uma vez por ano remover o teto de seu templo e colocar outro teto novamente, no mesmo dia antes do pôr-do-sol, cada mulher carregando uma parte da carga; mas a mulher cuja carga cai é rasgada em pedaços pelas outras; e elas carregam os pedaços ao redor do templo gritando “eoui” e não cessam até que sua loucura passe; e sempre acontece de alguém empurrar a mulher que é destinada a sofrer tal destino.

Neste caso, as mulheres provavelmente eram sacerdotisas do templo e a morte ritual de uma delas já estava prevista na época da remoção do teto do

local sagrado, o qual devia ser substituído por outro no mesmo dia para que o local não ficasse sujeito à influência dos espíritos durante o período noturno. De acordo com GREEN (2002:193), a vítima purificava o santuário e aqueles que nele prestavam assistência.

Nesses dois casos de auto-sacrifício, a diferença pode ser notada no propósito do ato e na forma do tratamento do corpo. No caso das sacerdotisas do rio Loire, existia a intenção de purificar o local e os restos corporais e o sangue de uma das mulheres são dedicados ao divino junto ao lugar no qual o mesmo era cultuado. No sacrifício do Homem de Lindow, como já foi dito, a morte e a posterior submersão do corpo serviu ao intuito da comunicação ou da oferta ao divino (dom e contra-dom).

A deposição dos corpos, tanto no sacrifício animal quanto no humano, tinha a intenção de atingir o mundo subterrâneo das divindades. Os pântanos eram vistos como locais peculiares nos quais dois elementos essenciais à vida humana (água e terra) se misturavam dando origem a uma terceira forma dotada da capacidade de atuar, simultaneamente, como a porta de saída do mundo terreno e entrada no plano divino. O enterramento dos corpos nos sacrifícios de fundação tinham igualmente o propósito de atingir o Outro Mundo. A diferença, no caso, ocorre pelo fato dos corpos encontrarem-se junto às construções para protegê-las ou gerar fertilidade e renovação. É o caso de alguns enterramentos infantis, cujos corpos eram depositados para atuar como propiciadores da vida na comunidade, como por exemplo, no sepultamento infantil encontrado na propriedade rural romano-britânica existente em Winterton. A relação entre a agricultura e os ritos sacrificiais é comprovada arqueologicamente pela denominada *tradição do poço*, na qual antigos silos que armazenavam grãos eram utilizados para colocar restos corporais de indivíduos (adultos ou crianças) ou animais ofertados às divindades. A presença destes poços é constante em várias regiões da Bretanha e CUNLIFFE (1992a) afirma que o uso dos antigos silos para a deposição não era casual: os silos atuavam como uma espécie de soleira entre o mundo humano e o divino e as oferendas nele depositadas expressariam o desejo de fertilidade das plantações.

No entanto, nem sempre é possível verificar se os indivíduos depositados foram sacrificados pois na maior parte dos casos não há marcas corporais que denunciem o ato. Talvez os indivíduos sepultados já estivessem mortos em decorrência de alguma enfermidade quando a deposição foi realizada. Neste caso, a evidência de uma oferta ao divino é obtida a partir do exame dos demais objetos encontrados, da presença de ossos de animais como cães ao lado do es-

queleto, ou através do próprio posicionamento do corpo enterrado – próximo às estruturas de fundação de um forte, como no caso de um enterramento infantil junto ao forte romano de Reculver (Kent). No caso dos fortes, nem sempre os esqueletos encontrados eram infantis. Em Danebury, como já foi dito, os ossos de um jovem homem encontrado num poço do forte pertenceram, muito provavelmente, a um guerreiro morto em batalha cuja deposição sacrificial tinha a função de proteger o local contra as ofensivas inimigas.

De forma contrária à deposição, nos sacrifícios pelo fogo a consumação da vítima e sua consequente transformação em fumaça e cinzas fazia com que a mesma atingisse a esfera do divino. Assim, deposição, consumação pelo fogo, afogamento e sangramento até a morte, eram ritos nos quais os meios específicos empregados para causar a morte variavam de acordo com o deus ao qual o sacrifício era ofertado e de acordo com a intencionalidade do ritual. Todos, porém, estabeleciam uma relação com o Outro Mundo.

Através do sacrifício os celtas faziam acordos com seus deuses, tal qual na própria sociedade. As oferendas cumpriam o papel de assegurar a reciprocidade, sobretudo com relação às questões ligadas com a segurança da comunidade. Outro aspecto importante, era o papel da violência empregada na morte das vítimas. O sacrificado não era imediatamente morto: na consumação do ritual, a violência aplicada possuía um caráter sagrado. “A evidência da desnecessária selvageria, mutilação ou “excessiva morte” no tratamento das vítimas sacrificiais sugere que a violência tinha uma função simbólica similar, talvez, às percepções subjacentes ao ritual de destruição das armas antes de sua deposição nos túmulos, santuários ou locais aquáticos” (GREEN, 2002:39). O uso da força tinha como propósito criar uma energia espiritual. A violência, bem como o drama eram componentes importantes na performance do processo sacrificial. De acordo com GIRARD (1990), a violência possuía um papel crucial no sacrifício e o controle ritualizado da violência - a violência sagrada - era um saudável antídoto contra a anarquia social.

As diferentes facetas do sacrifício humano exprimem uma conexão com o divino pautada por ritos nos quais as etapas sacrificiais e a violência decorrente se adequam aos propósitos do ato (a comunicação com o divino, a gratidão às forças sobrenaturais, a previsão e o controle de acontecimentos fundamentais para a sociedade) e ao tipo de morte sofrida pelo indivíduo ofertado (pelo fogo, por afogamento, por estrangulamento, por sangramento da vítima). Compreender aprofundadamente todas estas variáveis significa superar visões errôneas que qualificam o sacrifício simplesmente como um ato de barbárie. É

essencial entender a cultura dos grupos celtas e a intencionalidade do sacrifício no qual se instala, na verdade, um elo entre morte e sobrevivência. É preciso que um ser vivo seja sacrificado para que o próprio grupo, ou seja, a comunidade, sobreviva.

BIBLIOGRAFIA

a) Fontes textuais

CESAR – *De Bello Gallico*

DIODORO SÍCULO – *Biblioteca da História*

ESTRABÃO – *Geografia*

LUCANO - *Pharsalia*

PLÍNIO – *Historia Natura*

TITO LÍVIO – *Ad Urbe Condita*.

b) Bibliografia Geral:

BRADLEY, I. – *The power of sacrifice*. Darton, Longman & Todd. Londres, 1995.

CUNLIFFE, B. – *The Celtic world*. Constable and Company. Londres, 1992

_____ - “Pits, preconceptions and propitiation in the British Iron Age”.
Oxford Journal of Archaeology, 11, pp. 69-83. 1992 a

_____ - *The celts: a very short introduction*. Oxford University Press.
Londres, 2003.

DUVAL, P. M. – *Travaux sur la Gaule* (1946/1986) 2 vol. École Française de Rome. Palais Farnèse, 1989.

FITZPATRICK, A. – *Les druides en Grande-Bretagne*. Guichard & Perrins eds. Londres, 2000.

GIRARD, R – *A violência e o sagrado*. Ed. Unesp. São Paulo, 1990

GREEN, M. – “Introduction: who where the Celts ?” in GREEN, M. (org) – *The Celtic world*. Ed. Routledge. Londres, 1996, pp.3-7

_____ - *The world of the druids*. Thames and Hudson. Londres, 1997.

_____ - *Dying for the gods – human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*. Tempus. Gloucestershire, 2002.

HATT, J.J. – *Mythes et dieux de la Gaule*. Ed. Picard. Paris, 1989.

HINGLEY, R. – *Globalizing Roman culture – unity, diversity and empire*. Routledge. Londres, 2005.

JAMES, S. – *Exploring the world of the Celts*. Thames and Hudson. Londres, 1998

_____ - *The atlantic Celts: ancient people or modern invention*. University of Wisconsin Press. Madison, 1999

MÉNIEL, P. – *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois*. Editions Errance, 1992.

RENFREW, C. – “Peer polity interaction and socio-political change” in Preucel, R. e Hodder, I (ed.) - *Contemporary Archaeology in Theory*. Blackwell Publishers. Oxford, Cambridge, 1996, pp. 114-142,

ROSS, A. – “Ritual and the druids” in GREEN, M. (org) – *The Celtic world*. Ed. Routledge. Londres, 1996, pp.423-444.

WAIT, G. – “Burial and the underworld” in GREEN, M. (org) – *The Celtic world*. Ed. Routledge. Londres, 1996, pp. 489-511.

WEBSTER, J. – “Sanctuaries and sacred places” in GREEN, M. (org) – *The Celtic world*. Ed. Routledge. Londres, 1996, pp.445-464.

OPPIDA CELTIBÉRICOS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASSENTAMENTOS PRÉ-ROMANOS NA PENÍNSULA IBÉRICA

Irmina Doneux Santos (doutoranda, MAE-USP)

Segundo Díaz-Andreu & Keay (1997: 1), a arqueologia ibérica, entre os anos 1920 e 1970, enfatizou a **acumulação de dados** e a **construção de “culturas” arqueológicas**, uma imposição das ditaduras franquista e salazarista. No final dos anos 1960, novos estudos, especialmente os de Gordon Childe, com suas idéias marxistas e concepção de história, “levaram à fundação de escolas histórico-materialistas que tiveram um papel importante nas interpretações da arqueologia na Península Ibérica”. Por razões que não são claras, abordagens arqueológicas pós-processuais não são populares entre os acadêmicos espanhóis e portugueses. Para Díaz-Andreu & Keay, um resquício das ditaduras (*idem*: 2-3). Seja como for, o fato é que, ao ler artigos e trabalhos arqueológicos, percebe-se uma ênfase no **acúmulo de dados e informações**, na sua catalogação e tipologia, mas nem sempre sua análise e interpretação são satisfatórias. Maria Manuela dos Reis Martins (1997: 143 ss.) afirma, por exemplo, que há uma tradição centenária no estudo dos castros do noroeste de Portugal, iniciada por Martins Sarmento, que ainda é muito influente. Mas os dados arqueológicos já são suficientes para superar a visão histórico-cultural clássica que tem sido utilizada para construir a evolução cultural do noroeste ibérico no I milênio a.C. (ainda utilizada por Silva 1986 e Fabião 1992?). Para Martins, a abordagem de S. O. Jorge do Bronze Final da região supera essa visão clássica.³

Martins propõe “uma leitura alternativa da dinâmica cultural” para o noroeste de Portugal no I milênio a.C., pois seria preciso adotar uma perspectiva crítica. Motivos: 1) a falta de dados empíricos para a região; 2) também porque a racionalização dos processos de continuidade e mudança é sempre limitada pelo caráter relativo e truncado dos dados arqueológicos; e 3) porque os fenômenos que formam o objeto de uma análise em um determinado momento no tempo têm sido selecionados subjetivamente (*op. cit.* 143-4).

Na visão tradicional (*op. cit.*: 144 ss.), o noroeste de Portugal forma uma

3 A autora cita diversos artigos de Jorge, entre eles “Pré-história, IV. Desenvolvimento da hierarquização social e da metalurgia”, in J. Alarcão (ed.), *Nova História de Portugal*, I: 163-251, Lisboa: Presença, 1990.

unidade geográfica, com uma homogeneidade cultural no I milênio a.C.: a ***Cultura Castreja***; mas é possível detectar **diferentes ritmos de desenvolvimento e expressões culturais sub-regionais**.

Na perspectiva histórico-cultural que tem sido utilizada, a definição da chamada “Cultura Castreja do noroeste ibérico” apóia-se em um tipo de assentamento característico nessa área, os castros.⁴ Seria uma “cultura” uniforme com influência “celta” (étnica e cultural) na população. E uma das fases principais de sua evolução seria a propiciada pelas migrações indo-européias, estabelecendo a cronologia evolutiva dos castros e da cultura de todo o milênio, quando surgem os assentamentos fortificados oriundos da instabilidade causada pelas invasões celtas (também responsáveis pela introdução do ferro).⁵ Porém, análises posteriores propiciaram um modelo cronológico mais sofisticado: expressões internas dessa “cultura”, como as fortificações, juntamente com as premissas das influências celtas e hallstatianas, e eventos associados com a conquista romana. “Este modelo está implícito em todas as propostas cronológicas elaboradas mesmo durante os anos 70 e 80, com novos dados empíricos sendo acrescentados assim que se tornam disponíveis” (*op. cit.* 145).⁶

Já Maluquer de Motes (1973), dentro de uma perspectiva funcionalista, vê a Cultura Castreja como o resultado de um processo cultural local, representando uma adaptação particularmente bem-sucedida ao ambiente regional, como um resultado de um processo cultural interno (Maluquer de Motes 1975: 269-84). “Entretanto, no final, sua proposta cronológica foi estabelecida com referência a eventos culturais externos, como a queda de Tartessos, a expansão celta para o noroeste (c. 500 a.C.) e a campanha de Décimo Júnio Bruto (138-136 a.C.). Esta interpretação tornou-se amplamente aceita (Acuña Castroviejo 1977: 249; Tranoy 1981: 77; Silva 1986)” (Martins 1997: 145).

Na sua “visão alternativa” (*op.cit.*: 146-151), Martins analisa as alterações

4 Castro significando assentamento fortificado.

5 Segundo Martins, “a cronologia para o I milênio a.C. para toda a Europa foi construída sobre um esquema histórico, com referência a fontes literárias e pela adoção de uma perspectiva étnica e regionalista. Esta visão tem sido questionada apenas recentemente (Pereira Menault 1992)”. Na nota 6, p. 153.

6 Exceção: C. A. F. Almeida (1983), *Cultura castreja. Evolução e problemática*. In: *Arqueologia* 8: 70-4, Porto: GEAP, que propõe um modelo baseado no desenvolvimento interno da cultura.

sofridas na região noroeste durante o I milênio a.C. Nos séculos VII e VI a.C., há uma primeira mudança, com uma maior exploração da agricultura nos vales com a criação de castros não-defensivos, mas visualmente delimitadores. No século II a.C., há uma nova mudança, não causada por incursão romana, mas por intensificação econômica interna. A autora expõe a segunda fase evolutiva, demonstrando que não foi uma evolução apenas gerada por fatores externos, mas dividida em pelo menos duas fases de mudança principais até a conquista romana e que estas foram propiciadas, principalmente, por fatores internos.

Novas tentativas de interpretação são, portanto, válidas e oportunas, tendo como base os dados já levantados e compilados (e também já interpretados) para a Península Ibérica. Porém, não podemos esquecer que, como lembra Martins (*op. cit.*: 152), “os conceitos de continuidade e mudança são relativos e dependem da evidência, ou variáveis, disponível, que pode ser usada para ler os processos culturais”. É preciso questionar-se sobre **quais mudanças significativas** podem ser observadas quando se consideram longos períodos de tempo e **que importância pode ser atribuída a elas**. “Na verdade, mudanças só podem ser detectadas uma vez que estejam presentes” (*idem*). Considerando que os artefatos nem sempre mudam em conexão com as demais transformações culturais, o pesquisador precisa buscar outros indicadores, tais como padrões de assentamento, mobilidade e as estratégias de exploração de território, que “tornam claro que mudanças sociais acontecem em um ritmo diferente do que a dos artefatos portáteis. As mudanças sociais ocorrem mais lentamente, uma vez que respondem à estabilização das comunidades no espaço, à exploração dos recursos disponíveis e a coações ideológicas. [...] Qualquer leitura de continuidade e mudança é sempre arbitrária quando baseada em raciocínios contingentes. Isto resulta da nossa inabilidade em lidar com profundidade de tempos sociais diferentes e seus múltiplos significados, durante os quais comunidades constroem suas vidas” (*idem*).

A breve análise do estudo de Martins é apenas um exemplo da complexidade regional da Península Ibérica e dos problemas metodológicos existentes. Tal complexidade aconselha que se faça um **corte geográfico** para um estudo mais profundo. Um exemplo deste tipo de estudo é realizado em Tongóbriga, pela Brown University, com a colaboração dos Drs. Vagner C. Porto e Silvana Trombetta, doutores do MAE ⁷.

Arqueologicamente e historiograficamente, **as cidades romanas** são percebidas, acima de tudo, como diferentes do grande número de assentamentos centralizados pré-romanos na Ibéria.⁸ Também são entendidas como causadoras da mudança cultural ocorrida na Península Ibérica após o século II a.C. Mas, segundo Keay (1997: 194 ss.), não se costuma dar ênfase, nos estudos, à sua gênese. O período crucial de seu desenvolvimento é o século II e I a.C., segundo as fontes literárias. Mas, “arqueologicamente, estruturas romanas identificáveis são raras [neste momento] e grande parte da evidência arqueológica para este período revela pouco mais do que continuidade de ocupação em assentamentos nativos. Para muitos, a evidência arqueológica para as cidades romanas apenas possui valor de estudo quando é óbvia e lugar-comum, ou seja, a partir do período augustano em diante” (*op. cit.* 194). E, mesmo assim, faz-se praticamente apenas a descrição do plano urbano e dos edifícios individuais, e não os seus surgimentos.

Se as cidades romanas se desenvolveram, sobretudo, a partir da segunda metade do século I a.C., examinar o desenvolvimento delas e, por implicação, a mudança cultural, exige que se estude a sua evolução por alguns séculos (até, talvez, o seu declínio populacional e/ou construtivo). Podemos tomar o exemplo de *Tarraco* (Tarragona), a capital da província da Terraconense. *Tarraco* (ainda segundo Keay: 197 ss.) já era um significativo assentamento pré-romano e foi uma importante cidade no período republicano. Porém, pouco sabemos sobre ela neste período; talvez tivesse um fórum na parte baixa. No período imperial, *Tarraco* sofre uma grande transformação, com a construção de todo um centro monumental. Para Keay, essas transformações urbanas, financiadas pela elite local, permitem que a “*Tarraco* imperial possa ser ‘lida’ como um mapa cognitivo condicionado pela percepção da elite local dos ideais políticos e religiosos de Augusto e seus sucessores” (*op. cit.* 204). *Tarraco* demonstra, arqueologicamente, uma **ruptura** com as tradições sociais passadas; mas, ao mesmo tempo, há uma continuidade das elites dominantes. Há um reforço da legitimação do status das elites locais.⁹

ções, sob a direção do Dr. Rolf Winkes, do Center for Old Archaeology and Art, da Brown University, EUA.

8 E são geralmente aceitas como **a marca mais característica** do período romano nas províncias ocidentais.

9 Para Keay, as elites locais foram o principal ímpeto por trás das grandes construções provinciais, e não os imperadores: “Transformação urbana em um momento de

Embora apareçam para nós como inalterados ao longo de tempo, como estáticos, os monumentos – edifícios, espaços públicos, inscrições, estátuas etc. – foram sempre se alterando ao longo dos séculos I a V d.C. em *Tarraco*. De fato, há mudança dentro de um contexto de continuidade.

A questão da definição de *oppida*

Os *oppida* gauleses são considerados as proto-cidades celtas dos séculos II e I a.C. Mas as *civitates*¹⁰ gaulesas não possuíam uma só forma de povoação. Na verdade, o *oppidum* era apenas **uma das formas de assentamento encontrada**.¹¹ Como na Gália, na Ibéria também existiam outros tipos de assentamentos convivendo com os *oppida*.

A conquista romana da Península Ibérica ocorreu na esteira da II Guerra Púnica, quando Roma começa a tomar medidas para assegurar o controle e a exploração dos territórios conquistados da Hispânia. Era o momento em que Roma expandia seu domínio militar e político englobando praticamente todo o mundo mediterrâneo, tanto a Ocidente quanto a Oriente (os reinos helenísticos), por volta de 220 a.C. Mas, enquanto para o Oriente há fontes literárias não

mudança política assegurava continuidade social” (p. 195). Mas também fala de uma “não-romanização”, ou não-aceitação – vista na cultura material –, dos elementos sociais não dominantes (da população em geral).

10 Por *civitates*, na Gália Central, pode-se entender uma série de pequenos Estados, cada um deles com pelo menos um local central, ou *oppidum*, centros administrativos, geralmente fortificados, de cada território, abrigando uma população permanente não-agrícola e um local de atividades produtivas especializadas para consumo tanto local quanto para o comércio de longa distância. Algumas *civitates* parecem ter possuído centros de comércio especializados em acréscimo aos locais centrais (Colin Haselgrove 1986: 108).

11 Na literatura historiográfica francófona (principalmente), todos os assentamentos que não *oppida* são denominados “*agglomérations secondaires*”, literalmente, “aglomerações secundárias”. Mas esta tradução não exprime exatamente o significado de “*agglomération*” – uma comunidade culturalmente organizada – denotando um sentido de “falta de organização” sócio-política e cultural. Por isso, uma tradução mais correta seria “assentamentos”, “comunidades” ou “povoados secundários”. E “secundários” simplesmente pelo fato de não serem as capitais das *civitates*, mas centros de dimensões menores, de “importância secundária”.

romanas, **para os territórios ocidentais as fontes são praticamente todas arqueológicas** (construções militares, habitações, artefatos etc.)¹² (Astin 2000: 1).

Na Europa Central, nos locais onde houve grande crescimento econômico por volta do século II a.C. e que, por isso, eram mais densamente ocupados, houve a difusão de um novo padrão de assentamento, com sítios frequentemente defensivos, descritos por César como cidades: os *oppida*. Embora haja considerável variação local na forma precisa e na localização desses sítios, eles atuavam como centros locais, de produção especializada e trocas. Foi adotado um sistema de escrita e havia uma padronização de pesos e medidas na Europa Central e Ocidental. A partir do século III a.C., a cunhagem começou a ser amplamente utilizada e, no início do século I a.C., moedas de baixo valor estavam se tornando comuns e eram particularmente associadas a novos sítios urbanos, tendo um papel significativo na facilitação do comércio (Champion & Champion 1985: 64).

Embora a evidência histórica seja importante no estudo das sociedades européias no momento imediatamente anterior à conquista romana, com relação à Península Ibérica há muito menos relatos que para a Gália.¹³

No caso da Ibéria, porém, os relatos de Políbio (a fonte principal) e Posidônio se concentram no período entre o século IV e final do II a.C., e não mencionam instituições políticas centralizadas. Portanto, as informações de que dispomos vêm, sobretudo, das fontes arqueológicas e, segundo Almagro-Gorbea (1994), do estudo comparativo com as comunidades regionais da Alta Idade Média ibérica. César, para as Gálias, menciona duas transformações importantes nas organizações políticas: a emergência da realeza e sua difusão (segunda metade do século II a.C.) e o surgimento de instituições características de um Estado (pelo menos na Europa Ocidental, onde as evidências são mais completas). Os relatos históricos também permitem conhecer a natureza das relações políticas entre os nobres, dentro de uma mesma comunidade e entre comunidades. Internamente, o poder estava firmemente nas mãos dos nobres,

12 No caso da Península Ibérica, e do Ocidente romano em geral, segundo Astin, as fontes arqueológicas de origem romana são mais facilmente identificáveis e analisáveis, pois não sofrem a interferência de povos com aspectos construtivos muito semelhantes aos romanos, como no Oriente helenístico.

13 Para a Gália, o relato mais importante, fundamental, é o de Júlio César, *De Bello Gallico*.

e havia luta política entre eles. A atitude adotada com relação a Roma era uma forma conveniente de estabelecer dissensões e rivalidades, havendo facções pró ou contra os romanos. Neste ponto, há relatos também para os ibéricos de facções pró e contra os romanos.

O surgimento dos *oppida* na Europa continental e na Britânia não é cronologicamente homogêneo, como também não houve um motivo comum para seu surgimento. O fator principal, para muitos sítios e áreas, foi a defesa e a concentração da população em um sítio defensivo, mas não para todos. Existem sítios abertos na Gália e no sul da Germânia que precedem os *oppida* defensivos, e mesmo alguns *oppida* gauleses, como Villeneuve-Saint-Germain, não possuem uma situação defensiva ideal. De qualquer modo, a organização política e econômica necessárias para fundar um sítio dessa natureza implica uma organização tribal desenvolvida capaz de sustentar assentamentos urbanos mesmo antes de eles estarem estabelecidos. O contato com o Mediterrâneo também influenciou o incremento da produção que, por sua vez, estimulou o crescimento dos contatos comerciais com o Mediterrâneo, tornando-se também outro fator para a urbanização (Collis 1996: 170ss).

Embora Collis afirme que a emergência dos *oppida* tenha desencadeado certamente uma reestruturação do território em função da nova divisão, acredito que uma nova estruturação da sociedade e do território é que tenha levado ao surgimento de *oppida* em primeiro lugar. Conhece-se, entretanto, muito mal este aspecto da evolução do hábitat celta. De todo modo, nos séculos II e I a.C., os *oppida* surgiram como uma mudança fundamental no modelo de assentamento na Europa transalpina. Nos séculos imediatamente anteriores, a regra, em grande parte da Europa, eram as pequenas comunidades ou aldeias agrícolas, “e mesmo as fortalezas”¹⁴ eram um fenômeno raro, limitado, sobretudo, à Costa Atlântica da Bretanha e da Inglaterra ocidental” (Collis 1996: 36).

Porém, diferentemente do que afirma Collis, segundo Almagro-Gorbea (1994), os castros eram o principal tipo de assentamento no noroeste da Península Ibérica, sendo muito comuns mesmo após a conquista romana. Os primeiros *oppida* apareceram no La Tène C2 (entre 200 e 140 a.C.) (Collis 1989: 20-1), data corroborada por Almagro-Gorbea (1994: 26). Veremos logo mais que há um conflito na definição dos termos *oppidum*, *hillfort* e castro entre os autores ibéricos e os ingleses e franceses.

Não há dúvidas de que os celtas, tanto da Gália Central como os Ibéricos, conheciam cidades nos moldes gregos clássicos no século II a.C. Entretanto, se para os *oppida* do sul da Gália pode-se falar em influência principalmente arquitetônica, “para os *oppida* da Europa temperada a influência diz respeito, sobretudo, ao fenômeno de estruturação do território, à existência de um sítio central que controla política e economicamente uma vasta região” (Collis 1989: 21). Fichtl considera o *oppidum* do fim do período celta como a última evolução de um tipo de habitat tradicional no mundo não-mediterrâneo (os sítios fortificados de altitude da Idade do Bronze e da época de Hallstatt), mas difere deles profundamente por seu tamanho e, sobretudo, sua função (2005: 33-4). Neste ponto, a opinião de Fichtl assemelha-se à de Almagro-Gorbea (1994) para a Península Ibérica: o tamanho é fundamental na identificação de um sítio como *oppidum* e não como castro, que seria o tipo de assentamento anterior que teria evoluído até virar um *oppidum*.

De forma geral,

O termo *oppidum* abrange uma ampla série de diferentes tipos de assentamentos defensivos, muito variáveis em tamanho, caráter de ocupação e, presumivelmente, função. Ele também exclui um número de assentamentos abertos ou sítios parcialmente defensivos que possuem muitas das características dos *oppida*, demonstrando que, embora a nucleação por razões defensivas fosse o fator principal nas origens urbanas, fatores econômicos e sociais também tiveram seu papel; de fato, sem recursos físicos e controle político centralizado, os próprios *oppida* não poderiam ter sido fundados (Collis 1996: 159).

O termo *oppidum* adquiriu, na Arqueologia, um sentido extremamente preciso. Indica a unidade cultural, a norte dos Alpes, espalhada por grande parte da Europa, das Ilhas Britânicas à Europa Central, durante todos os dois últimos séculos a.C., no fim da Idade do Ferro, com semelhanças que podem ser atribuídas à civilização celta. Atualmente, utiliza-se o termo *oppidum* para designar os assentamentos proto-históricos fortificados da Idade do Ferro, não importando seu tamanho e sua data (também é empregado algumas vezes para designar as fortalezas hallstattianas). Mas o termo também é utilizado de uma maneira estrita, limitando-se ao contexto específico da cultura de tipo urbano dos celtas dos séculos II e I a.C.

Para Fichtl, a organização territorial em *civitates* gaulesas também es-

tava relacionada à noção de *pagus*¹⁵. Santuários aparecem, no século II e I a.C., e na época galo-romana, como centros de *pagi* (como Gournay-sur-Aronde, Oise). Também havia santuários regionais, como o de Ribemont-sur-Ancre (Somme), que funcionava para várias *civitates*. “A longevidade de funcionamento de tais santuários é acompanhada certamente de uma estabilidade na ocupação do território. O *oppidum* encontra, assim, seu lugar em uma evolução interna do mundo celta; ele se apóia, sem dúvida, em um tipo de sítio ainda familiar, mas transposto para uma realidade diferente” (Fichtl 2005: 35). Portanto, outro tipo de assentamento secundário é associado, na Gália, a locais de culto como, por exemplo, o de Nuits-Saint-Georges, na Burgúndia (Collis 1996: 167-8). Os santuários galo-romanos são denominados *Fana*.¹⁶ Em Portugal, também existiam *fana*, como as ruínas denominadas “*Centum Cellas*”.¹⁷ Não encontrei, para a Península Ibérica, santuários como centros de *pagi*, mas não sei se não existem, se não há estudos ou, simplesmente, ainda não encontrei esses estudos. Embora Almagro-Gorbea (1994) foque seu trabalho em castros e *oppida* (estabelecendo uma diferenciação entre eles, sobretudo evolutiva), não deixa de mencionar a existência de assentamentos menores, secundários.

Atualmente, os especialistas tendem a aceitar a existência, para a maior parte dos povos da Comata no período La Tène final, de pelo menos um *oppidum* com funções de “capital”, centro administrativo e político principal, mas talvez com um papel menos proeminente que o das capitais do mundo mediterrâneo (segundo Bedon 1999: 44-5, citando diversos autores, entre eles J. Collis, M. Vidal, P.-M. Duval e E. Frézouls). Parece que o mesmo se dá na Península Ibérica.

15 *Pagus*, -i, cantão, território rural, distrito.

16 O *fanum* galo-romano foi estudado na dissertação de mestrado de Tatiana Bina, defendida no segundo semestre de 2008, no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

17 Embora a arqueóloga Tatiana Bina não concorde que *Centum Cellas* tenha sido um *fanum*.

Os assentamentos celtas na Península Ibérica

Para Almagro-Gorbea (1994), houve uma evolução, na Hispânia Celta, de castros para *oppida*. Essa evolução “é essencial para analisar sua economia, sociedade e ideologia, por ser resultado da interação sociedade/meio natural de uma sociedade agro-pastoril e guerreira, o que explica seus elementos comuns dentro das lógicas diferenças geográficas. Derivam de um antigo substrato “proto-celta” do Bronze Final que, no I milênio a.C., evoluiu em culturas proto-urbanas [com influências mediterrâneas indiretas advindas através de turdetanos e ibéricos], dando lugar, logo antes do século III a.C., ao surgimento de *oppida* e *civitates* que controlavam um amplo território como centro de uma sociedade cada vez mais complexa. Mas o interesse nessas tradições [urbanísticas pré-romanas] é que adaptaram as formas da paisagem, do hábitat e os costumes que perduraram na cultura popular até a atualidade, especialmente em áreas montanhosas e zonas marginais da Meseta” (*op. cit.* 13).¹⁸

Para o autor, **Castro** – palavra originária de *castrum* (ou *castellum*) – designa “os pequenos povoados fortificados em altura de fácil defesa” (*op. cit.* 14-5). Termo empregado habitualmente na Galícia e nas Astúrias, designa a “Cultura Castreja”, e estendeu-se para os povoados elevados de Portugal, Estremadura e das zonas montanhosas da Meseta. Porém, “esta generalização gerou um uso equivocado na Arqueologia, pois com o mesmo sentido podia também ser empregado no Vale do Ebro, no noroeste e em outras áreas da Península Ibérica para povoados similares, como os Campos de Urna do nordeste ou o mundo ibérico” (*op. cit.* 15). Além disso, “castro” não é apenas uma concepção urbanística, mas engloba elementos culturais, econômicos, sociais e ideológi-

18 Na versão em inglês do resumo do texto espanhol de Almagro-Gorbea há algumas “traduções” que vale a pena assinalar. O “castro”, na versão castelhana, evoluiu para *oppida*; na inglesa, “castro” torna-se sinônimo de *hillfort*, e não cita os *oppida*. Também aparecem como sinônimos proto-histórico e Iron Age. Pessoalmente, prefiro me ater aos termos “regionais”, ou seja, utilizar o termo *hillfort* apenas para os povoados fortificados de altura na Grã-Bretanha no período pré-conquista romana; *oppida* para os povoados fortificados da Europa Central e Ocidental nos dois primeiros séculos antes de Cristo (principalmente); e *castro* para os povoados fortificados ibéricos de modo geral no I milênio a.C., até, aproximadamente (pois depende da região), o século III e II a.C. quando, segundo Almagro-Gorbea, transformaram-se em *oppida*.

cos desses povoados. “Entendido deste modo, pode se considerar que castro é um povoado situado em um local de fácil defesa, reforçado com muralhas, muros externos fechados e/ou acidentes naturais, que protege no seu interior um conjunto de casas de tipo familiar e que controla uma unidade territorial elementar, com uma organização social escassamente complexa e hierarquizada” (*idem*).

Esta definição permitiria, para o autor, diferenciar os castros tanto das fortificações sem habitações diferenciadas (como atalaias¹⁹ ou *turres* ibéricos), como de populações mais complexas, “do tipo proto-urbano, como os *oppida* do Mediterrâneo Ocidental ou da Europa central, embora a transição de castro a *oppidum* deva ser considerada gradual tanto com relação ao tamanho superficial quanto no sentido tipológico e cultural”. Os castros são, sobretudo, elementos de controle territorial, sendo o fator defensivo secundário. Mas só controla os recursos (meios de produção e comunicações) de um território reduzido. É um controle visual sempre que possível. Estão incluídos na definição povoados com muralhas e casas de adobe em terrenos planos, mas os castros mais conhecidos situam-se em áreas montanhosas, onde se utiliza pedra local e outros materiais nas técnicas construtivas (*idem*).

Almagro-Gorbea, na verdade, diferencia castros e *oppida* apenas em razão do seus tamanhos: os menores castros têm menos de 0,2 ha, sendo meros recintos que vão paulatinamente aumentando seu tamanho até 5 ha (ou até 7 a 10 ha, em alguns grupos), “tamanho a partir do qual já parecem desempenhar função de *oppidum*, por oferecer ruptura do *ranking* e por ocupar a escala máxima de hierarquização, correspondendo a centros de territórios com povoados menores subordinados; mas esta divisão não deixa de ser arbitrária e exige ser precisada em cada grupo” (*op. cit.* 16; grifo meu). Ou seja, os castros vão crescendo até sobrepujarem outros povoados, tornando-se um *oppidum*, centro de uma *civitas*; mas sempre se levando em conta o grupo regional ao qual pertence.

Se esta caracterização está correta, difere do visto para os *oppida* gauleses, pois não encontrei referência a um povoado murado pré-existente que foi se desenvolvendo ao longo dos séculos até tornar-se centro-capital regional. Ao contrário, vários autores (e especialmente Anne Colin 1998) dizem que houve mais de um período de construções de *oppida*, e eram ocupados apenas

durante algumas gerações, raramente chegando a um século. Quanto à divisão territorial (*civitas*), ela era étnica, não particularmente hierárquica, apesar de haver uma hierarquização dentro de cada etnia.²⁰

Nos *oppida* celtibéricos, a característica que mais se destaca, comparando com o urbanismo de tipo romano, é a falta de um espaço central público, de uma praça, onde se desenvolvem as principais atividades religiosas, políticas e administrativas da comunidade. Ou seja, um “fórum” ou uma estrutura que acolha pelo menos algumas de suas funções. Inclusive, isto parece ser também válido para as cidades cartaginesas: não havia, até onde se sabe (e o principal exemplo é a própria Cartago), um espaço livre comum para que a população se reunisse para exercer atividades políticas e/ou religiosas.

Nesse sistema de urbanização ibérico, o espaço central respondia à necessidade de guardar rebanhos, sem excluir outras atividades, mas supõe uma primeira organização planificada dos castros, otimizando a utilização do espaço interno ao introduzir a casa quadrada. Também supõe um melhor aproveitamento do sistema defensivo, “o que explica sua crescente difusão para ocidente”. Não demonstram a existência de estruturas públicas nem diferenciação social das moradias. “Mas as profundas mudanças na forma e organização interna das casas indicam uma acentuada transformação da vida doméstica e social”. A casa retangular torna-se cada vez mais comum, substituindo paulatinamente a redonda, embora o aparecimento da casa retangular isolada pareça ser anterior e independente da introdução do “povoado fechado”. “Quanto mais a ocidente e a norte, as casas redondas e/ou isoladas tenderam a perdurar mais, especialmente na Cultura Castreja do noroeste, onde não chegou a se introduzir o “povoado fechado” e onde a casa quadrada, isolada, somente se generalizou a partir de época romana, tendo perdurado as moradias circulares em áreas marginais até nossos dias” (Almagro-Gorbea 1994: 22-26).

Para Almagro-Gorbea, na Fase Final (a partir do século III a.C.), embora se conservem castros como povoações subordinadas ou em áreas marginais, o tipo essencial de povoamento na Hispânia Celta passa a ser o *oppidum*. Arqueologicamente, “o *oppidum* é um povoado fortificado, geralmente situada em local elevado, de tamanho relativamente grande, ainda que possa ser inferior a 10 ha. em alguns casos, mas sempre se destacando sobre as demais ao seu

20 Ver, para uma discussão mais aprofundada: Santos 2007, especialmente Capítulo 1, “A *Gallia Comata* e os *Oppida* Gauleses”.

entorno, pois o essencial é que controle um território amplo e hierarquizado, do qual é o centro político e administrativo. Por isso, pode-se considerar na Península Ibérica uma teórica Cultura dos *Oppida*, de desenvolvimento comparável e, em certo modo, paralelo ao assinalado na Europa Central” (*op. cit.*: 26).

Conceitualmente, para Almagro-Gorbea, o termo *oppidum* latino refere-se a um espaço fortificado, mas sem uma precisão de tamanho. Porém, *oppidum*, em latim, como utilizado por César, refere-se a “cidade”, não especificamente fortificada. Toponimicamente equivale, continua o autor, no mundo celta hispânico, aos nomes terminados em *-briga*. O topônimo *-briga*, que parece estar associado a habitats importantes e em altura, era tão importante ideologicamente que permaneceu até época flávia. “Do ponto de vista social, tais povoados equivaleriam a verdadeiras cidades, independentemente de que tivessem regime municipal romano ou não, pois assim o indicam os testemunhos históricos e arqueológicos” (*op. cit.* 30).

Conclusão

O que se pode concluir de todo este debate sobre castros, *oppida* e cidades romanas na Península Ibérica é que, apesar dos avanços nas pesquisas, nada está definitivamente estabelecido, ou definido. Várias questões permanecem. Não podemos negar a existência de certo retardamento nas pesquisas e nas conclusões ocasionado pela influência política peninsular no século XX. Trigger (2004: 122 ss.) nos alerta que, na formação dos estados nacionais europeus do século XIX, foram utilizados símbolos específicos de identidades. Isto foi válido, também, para Portugal e Espanha, no século XX. A utilização político-ideológica do passado cria manipulações arqueológicas na construção de narrativas nacionais. Fowler (2008: 94) afirma que “o passado [é] utilizado como recurso simbólico”. Para os pesquisadores que trabalham de forma competente e ética em ciências sociais, a afirmação de Fowler não é novidade. Todo historiador sabe – ou deveria saber – que grande parte da historiografia foi elaborada pelos vencedores e a busca pela “história dos vencidos” é muito recente, uma possibilidade que apareceu concretamente com o marxismo. Fowler deve, então, ser visto, sobretudo, como uma **advertência** para que não esqueçamos a força ideológica, legitimadora, que tem o passado reconstruído, especialmente quando utilizado por grupos de interesse que estão no poder.

Felizmente, nas últimas duas décadas, houve um incremento significativo nas pesquisas arqueológicas na Península Ibérica, com o trabalho sendo realizado não apenas por ibéricos, mas por pesquisadores de linhas teóricas anglo-

saxônicas. Arqueologicamente, isto significa a introdução de novas idéias, teorias e métodos, no universo luso-espanhol.

Acredito que avanços no nosso conhecimento sobre castros e *oppida* (e cidades romanas, em um segundo momento) da Península Ibérica só poderão surgir com pesquisas arqueológicas, uma vez que, para esta região, há grande carência de textos clássicos. Na verdade, não é possível, no atual estágio alcançado pela arqueologia na Europa, considerar qualquer estudo da **História**²¹ (no seu sentido amplo) dos povos mediterrâneos e europeus sem uma conjunção de história e arqueologia.

No caso dos celtibéricos, para discutir a manutenção e a transformação das suas características com a conquista romana, no contexto da urbanização, é fundamental verificar **arqueologicamente** os tipos de assentamentos ibéricos que existiam, antes e durante a dominação e, especialmente, suas transformações, incluindo as diferenças regionais. É um trabalho que apresentará dificuldades não apenas pela escassez do registro arqueológico (ou melhor, pelo tamanho do que ainda está para ser pesquisado), mas também porque assentamentos como *oppida*, castros, *vici etc.* são de difícil identificação, classificação e definição, e não eram homogêneos nem regionalmente nem cronologicamente.

Mas tal dificuldade deve ser vista como estímulo, e não apenas como obstáculos à pesquisa.

21 Quando utilizo a maiúscula em História, refiro-me não à disciplina história, mas à noção mais ampla de História como “passado humano”.

BIBLIOGRAFIA

- ALMAGRO-GORBEA, Martín (1994). Urbanismo de la Hispania “Céltica”. Castros y *oppida* de centro y Occidente de la Península Ibérica. In: ALMAGRO-GORBEA, Martín & MARTÍN BRAVO, Ana María (eds.). **Castros y Oppida en Extremadura**. Madri: Complutense; pp. 13-75. (*Complutum* extra 4)
- ARRAYÁS MORALES, Isaías (2007). Al voltant de la «romanització» del nord-est de la Península Ibèrica. Reflexions sobre l'organització territorial i els fluxos comercials. In: *Pyrenae* 38/2: 47-72; Barcelona.
- ASTIN, A. E. (2000). Cap. 1: Sources. In: ASTIN, A. E. *et alii* (eds.). **Rome and the Mediterranean to 133 B.C.** 2.ed.; 3. reimpr. Cambridge: Cambridge University Press [1989]: pp. 1-16. (The Cambridge Ancient History; VIII)
- BEDON, Robert (1999). **Les villes des Trois Gaules de César à Néron** dans leur contexte historique, territorial et politique. [Paris] Picard.
- BINA, T. (2008). *Os Fana no contexto galo-romano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).
- CÉSAR, Caius Julius (2003). **Guerre des Gaules**. Préface de Paul-Marie Duval; traduction de L.-A. Constans. S/l; Gallimard (para o prefácio, a bibliografia e os mapas; 1981); Les Belles Lettres (para a tradução francesa e as notas; 1950). (Folio Classique: 1315)
- CHAMPION, Timothy & CHAMPION, Sara (1986). Peer Polity Interaction in the European Iron Age. In: RENFREW, Colin & CHERRY, John F. (eds.). **Peer Polity Interaction and Socio-Political Change**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 59-68. (New Directions in Archaeology)
- COLIN, Anne (1998) – **Chronologie des oppida de la Gaule non méditerranéenne**. Contribution à l'étude des habitats de la fin de l'âge du Fer. Paris: Édition de la Maison des sciences de l'Homme. (DAF, Documents d'Archéologie française; 71)
- COLLIS, John (1996) – The First Towns. In: GREEN, Miranda J. (ed.) **The Celtic World**. Londres e Nova York: Routledge [1 ed. 1995]. p. 159-175.
- DÍAZ-ANDREU, M. & KEAY, S. (eds.) (1997). **The Archaeology of Iberia**. Londres: Routledge.
- FABIÃO, C. (1992?). O passado proto-histórico romano. In: MATTOSO, José (dir.) (s/d). **Antes de Portugal**. S/l: Editorial Estampa. (História de Por-

tugal; vol. I)

- FICHTL, Stephan (2005). **La Ville Celtique**. Les oppida de 150 av. J.-C. à 15 ap. J.-C. 2. éd. Revue et augmentée. Paris: Errance.
- FOWLER, D. D. (2008). "Archaeology in the service of the State". In: MURRAY, T. & EVANS, C. **Histories of Archaeology**. Oxford: Oxford University Press.
- HASELGROVE, Colin (1986). Culture process on the periphery: Belgic Gaul and Rome during the late Republic and early Empire. In: RENFREW, Colin & CHERRY, John F. (eds.). **Peer Polity Interaction and Socio-Political Change**. Cambridge: Cambridge University Press; (New Directions in Archaeology)
- KEAY, Simon (1997). Urban transformation and cultural change. In: DIAZ-ANDREU, Margarita & KEAY, Simon (eds.) **The Archaeology of Iberia. The dynamics of change**. Londres e Nova York: Routledge; pp. 192-209. (Theoretical Archaeology Group-TAG)
- MALUQUER DE MOTES, J. (1973). La originalidad de la cultura castreña. In: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 22, 3: 335-42, Porto: SPAC.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1975). La cultura castreña de la Edad del Hierro. In: *I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciências Históricas 1*: 269-84: Madri: Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- MARTINS, Maria Manuela dos Reis (1997). The Dynamics of change in northwest Portugal during the first millennium BC. In: DIAZ-ANDREU, Margarita & KEAY, Simon (eds.) **The Archaeology of Iberia. The dynamics of change**. Londres e Nova York: Routledge; pp. 143-157. (Theoretical Archaeology Group-TAG)
- SANTOS, Irmina Doneux (2006). **A Basilica como elemento de urbanização na Galia Comata no período de dominação romana**. Dissertação de mestrado; MAE-USP.
- SILVA, Armando Coelho F. da (1986). **A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal**. Paços de Ferreira.
- TRIGGER, Bruce G. (2004). *História do Pensamento Arqueológico*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora. [A history of archaeological thought. Cambridge University Press]

MITOLOGIA E RELIGIOSIDADE CELTA: PROPOSTA DE INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE CARL GUSTAV JUNG

Profa. Dra. Fátima Lobo (Universidade Católica Portuguesa)

Introdução

Nas últimas décadas o pensamento de Karl Gustav Jung tem sido objecto de interesse crescente; assim, esta abordagem exploratória parte, do ponto de vista teórico, do seu pensamento e das suas categorias epistemológicas e procura analisar a partir do património material e imaterial do Concelho de Ponte da Barca/ Terras da Nobrega (Briga) a importância da cultura do ponto de vista psicossocial. Qual a matriz de que o psicólogo deve partir, nas suas reflexões sobre o Homem, para que a Psicologia, enquanto ciência, seja ciência do humano? (Miranda Santos, 1961; 1999; 2002; 2005; 2006), eis a questão que serve de ponto de partida.

Procurar-se-á reflectir, então, sobre a possibilidade de pensar o humano a partir da iniciativa humana: a História. A perspectiva epistemológica e o paradigma interpretativo é a Historicidade, ou seja, aquilo que (ainda) permanece da totalidade do que foi feito (Miranda Santos, 2006: 45) e, na base da reflexão estão as seguintes questões: continuará o homem moderno a ser arcaico nas camadas mais profundas da sua psique? (Jung, 2000); como aceder às camadas mais profundas? É possível analisar a psique à margem da História? A vinculação cultural facilita os processos de ajustamento entre as pessoas e as pessoas e o meio? Esta perspectiva põe em causa o método científico?

A questão da cientificidade foi igualmente colocada por Jung em 1939 no prefácio da obra *Psicologia e Religião* (1978: 7) e, o autor considera que se permanece no domínio do método empírico sempre que se observam os fenómenos e os dados da experiência, não se procede a considerações metafísicas e sempre que uma realidade psicológica é partilhada por *consensus gentium*. Neste sentido, a mitologia e a religiosidade celta do Concelho de Ponte da Barca constituem, apenas, uma opção metodológica, a partir da qual se analisará a herança psicológica comum – inconsciente colectivo.

A Psicologia tem sido marcada por modelos e paradigmas que, no entender de Jung, explicam a psique através de projecções (Jung, 2000) e remissões para a categoria de acientífica as narrativas que procuram fazer conexões entre

o inconsciente pessoal/ experiências e impressões individuais e o inconsciente impessoal/ fantasias mitológicas; por sua vez, Aguirre (2000, p. 109) considera que se analisa a «conduta humana de forma redutora a partir de ratos e pombas de laboratório, sem querer saber que o Homem superou o determinismo instintivo, que se pensa como ser biográfico, histórico, intencional e transcendente, que constrói o mundo e a cosmovisão em que habita e que o seu comportamento não pode ser interpretado à margem da sua realidade simbólica».

Começamos, então, por admitir que a História, enquanto expressão do património da humanidade e registo das suas actividades intencionais (Miranda Santos, 2002; 2006) constitui o referencial fundante da Psicologia, enquanto ciência humana e ciência do humano; perspectiva partilhada pela Psicologia Cultural que associa a cultura ao diálogo científico acerca do comportamento humano (Jahoda, 1982; Serrano, 1995; Goleman, 2006; Cole, 1996; Aguirre, 2000), recuperando o pensamento de Karl Gustav Jung que em 1918 advertiu para a necessidade dos pesquisadores da psique se libertarem da psique individual e perscrutarem na «história do espírito humano em geral» (Jung, 2000, p. 31).

A Psicologia constitui-se, então, a partir do acontecer histórico-cultural e dos seus conteúdos simbólicos; esta perspectiva epistemológica integra a história de todas as ciências, porque todas as ciências são ciências do homem, para além da estrutura das sensações e da consciência – Estruturalismo; da Biologia e da analogia Homem-animal - Funcionalismo; do inconsciente individual e nas pulsões sexuais – Psicanálise Freudiana; dos comportamentos e estímulos ambientais – Behaviorismo; da organização perceptiva – Gestaltismo; ou no mapeamento das funções cerebrais – Neurociências; entre outras. Os conteúdos, as formas supra-orgânicas que preservam conhecimentos acumulados, institucionalizados nos mitos, no folclore, nas bibliotecas, em suma na História e, o pressuposto Junguiano, de que dependemos mais daquilo que imaginamos e do passado ancestral, do que daquilo que fazemos, das nossas atitudes e do presente que vivemos, constituem outros pressuposto de partida. Esta opção metodológica diminui o efeito projectivo, porque através da História acede-se ao Si-mesmo (Selbst), à «totalidade do homem» (Jung, 1978, p. 87). E Carl Gustave Jung define-o da seguinte forma: «É primeiro de tudo, o centro da consciência, o eu. (...). O eu abrange, além disso, uma quantidade enorme de lembranças. Se de amanhã eu despertasse sem a mínima lembrança, nem sequer saberia quem sou (...). Todavia, o elemento essencial parece ser o estado afectivo» (Jung, 1975, p 119). Lembrança e afectividade, *a priori* em sentido kantiano, na medida em que constitui a condição de produção de fantasias

(Jung, 2000, p. 15); a História constitui a unidade de análise e o lugar do eu, e a identidade da psique através da qual se manifestam os conteúdos transculturais e a história da humanidade (Henderson, 1964; Jung, 1975; Jung, 1978; Jung, 2000;). A narrativa histórica revela simultaneamente a forma, o conteúdo e as sucessivas modificações, desde as épocas remotas em que a parte fundamental da vida psíquica aparentemente se situava fora, nos objectos humanos e não humanos, até à actualidade; ao ocupar-se da psicologia arcaica, ocupa-se também da psicologia do homem moderno civilizado, porque, «independentemente de seu elevado grau de consciência, continua sendo um homem arcaico nas camadas mais profundas da sua psique. Da mesma forma que nosso corpo continua sendo o corpo de um mamífero, com toda uma série de vestígios de estágios mais primitivos da evolução que remetem a animais de sangue frio, também nossa psique é produto de um processo evolutivo que, se remontarmos às origens, manifesta inúmeros traços arcaicos» (Jung, 2000, pp. 53-54).

A natureza do inconsciente não se esgota, portanto, no inconsciente individual/ pessoal. Há fantasias que não possuem conexão com as experiências da vida pessoal - fantasias mitológicas -, são a expressão no ser humano para além de si mesmo e, noutro sentido, da estrutura hereditária do cérebro e do produto da sua actividade criativa (Jung, 2000) e, se a actividade cerebral conta a história da humanidade a cultura exerce o seu impacto sobre a actividade cerebral, é necessário compreender, igualmente, a estrutura hereditária do cérebro que traz consigo toda a «história remotíssima e natural que vem sendo transmitida de modo vivo desde tempos imemoriais (...). E esta estrutura conta sua história que é a história da humanidade» (Jung, 2000, p. 15); o inconsciente colectivo permanece submergido na estrutura do cérebro e conhece o ser humano para além de si mesmo, conhece-o «como ele sempre foi e não como é neste momento. Conhece-o como mito» (Jung, 2000, p. 15), isto é, como conexão que não corresponde a qualquer experiência da vida real.

Mito e religiosidade

Os celtas acreditavam em vários deuses, «existem evidências de mais de 360 nomes de deuses no mundo celta, mas só uns vinte são referenciados mais do que uma vez, entre os quais: Lugos, Cernunnos, Esus, Sequana, Brigantia, Epona e Matrona» (Cheers, 2003), estes deram origem, em certos casos, a topónimos, principalmente em Portugal, Espanha e Irlanda (Sainero, 2009). A religiosidade panteísta que os caracterizava estava associada às forças da natureza e aos seus ciclos; adoravam especialmente as Águas e o Sol (Vasconcelos, 1988,

1989; Ramón Sainero, 1998), cultos considerados tão antigo como a humanidade, celebrados de seis em seis meses. Estudos diversos identificam quatro festividades lunares: Samhain, 1 de Novembro, marca o fim do Verão e coincide com o dia das Bruxas (Halloween) e com a matança do gado antes do Inverno; Imbolc, 1 de Fevereiro, pensa-se que incluía rituais centrados nos ovinos e no leite e representa o início da Primavera; Beltane, 1 de Maio, Belinos o Deus do Fogo, a data marca o início do Verão e julga-se que animais, especialmente vacas, eram conduzidos entre dois fogos; Lughnase ou Lughnasad, 1 de Agosto, marca a festa das colheitas e os rituais centram-se no casamento entre a deusa da Terra e o deus Sol (Cheers, 2003; Alonso Romero, 2007). A cultura celta, semelhante do ponto de vista formal, às demais culturas, interroga: a origem do cosmos – mitos cosmogónicos; dos fenómenos - mitos etiológicos; o fim das coisas – mitos escatológicos e, a propósito as suas dúvidas, criou narrativas simbólicas (mitos) que se transmitiram pela via oral, se fixaram no inconsciente impessoal/colectivo, consolidaram na arte e nos rituais e se transformaram em elemento essencial para o equilíbrio psicológico individual e colectivo. Tomando por referência o espaço geográfico com topónimos em Briga (Sainero, 2009), surge um segundo padrão de natureza cultural: mitologia e religiosidade.

No Concelho de Ponte da Barca/Terras da Nóbrega (Briga), embora cristianizado, continua a celebrar-se o dia de Samhain; Imbolc, o início da Primavera é celebrado no dia de Carnaval (Lindoso), queimado o Inverno na figura alegórica do Pai Velho e exaltada a Primavera na figura alegórica do Carro Primavera; Beltane, no dia 1 de Maio, celebra-se o Deus do Fogo, o Deus Sol, estilizado sob a forma de disco solar (Maio) e, no mês de Agosto, a tradição religiosa celebra no dia 24, S. Bartolomeu, embora a matriz desta festa se mantenha profana.

Por sua vez, o Penedo de S. Martinho, localizado a 28 km da cidade de Braga e a 5 km do Rio Lima, apresenta certas semelhanças com outros altares, nomeadamente o «Altar rupestre» de Lácara (Almagro-Gorbea & Jiménez-Ávila, 2000, pp. 423-442) e de Canto Castrejón e com a proposta de análise de Jiménez Guijarro (Jiménez, 2004, pp. 87-103). Os degraus esculpidos na pedra são um detalhe morfológico comum ao altar rupestre de Lácara (Almagro-Gorbea & Jiménez-Ávila, 2000, p. 431) e de Canto Castrejón (Jiménez-Guijarro, 2004, p. 94). Através deles a Terra comunica com o Céu. As escadas dão acesso ao Céu, ao Céu que foi brutalmente separado da Terra, quando as árvores e as montanhas foram cortadas e o Céu se tornou longínquo (Eliade, 1990). O altar constitui, na linguagem de Eliade, o restabelecimento da ligação, o desfrutar da beatitude, da espontaneidade e da liberdade perdida em consequência da que-

da²². O altar representa o simbolismo da ascensão, a proximidade aos deuses. Tal como o Xamã pelo êxtase «restabelece a capacidade de comunicação que existia in illo tempore entre o Céu e a Terra» (Eliade, 1990, p. 66), a comunidade através do ritual de ascensão do altar pétreo têm acesso ao Céu, tal como era antes da queda. Motivo porque adoram o diabo e os demónio, falam com eles «no cimo dos montes, e nos bosques frondosos oferecem-lhes sacrifícios e horram-nos como a Deus» (Martinho, 1803, pp. 243-4). Os altares, segundo M.-L. von Franz (1964) representam, também, o silêncio, enquanto atitude no processo de individuação que conduz ao self, à totalidade da psique (Franz, 1964, p. 163) e, porque o processo de individuação é pessoal, as diferenças simbólicas que as culturas expressam não deixam de revelar a especificidade do humano²³.

Os deuses da mitologia pré-romana, romana e cristã, convivem com Neptuno, o deus do mar e das águas entre os romanos e corresponde ao deus Posídon na mitologia grega, o deus «Sacudidor da Terra» (Homero, 2003, p. 136). Símbolo das qualidades masculinas da força colectiva - iniciativa, coragem, objectividade e sabedoria espiritual (Franz, 1964, p. 194), tal como a *anima* constitui a personificação das tendências psicológicas femininas (Franz, 1964, p. 177).

As Ninfas, filhas de Júpiter para a mitologia greco-romana, divindades dos rios, dos bosques e dos montes, protegiam as crianças no ventre materno, os produtos da terra, o reino vegetal e animal e, se a ninfa Calipso reteve à força Ulisses - «Disse ele que vira Ulisses em grande sofrimento numa ilha, no palácio da ninfa Calipso, que à força lá o retinha» (Homero, 2003, p. 278)-, também Vasco da Gama nas viagem de navegação evocava as ninfas do Tejo e do Mondego.

«Um ramo na mão tinha... Mas, oh, cego

Eu, que cometo insano e temerário,

22 «In illo tempore, naquele tempo paradisíaco, os deuses desciam à Terra e misturavam-se com os humanos: por seu turno, os homens podiam subir ao Céu, escalando uma montanha, uma árvore, uma liana ou uma escada, ou ainda deixando-se transportar pelas aves» (Eliade, 1990, p. 61)

23 «Todos os pinheiros são muito parecidos (ou não os reconheceríamos como pinheiros), e no entanto nenhum é exactamente igual ao outro. (...) O facto é que cada pessoa tem que realizar algo de diferente, exclusivamente seu». (Franz, 1964, p.164)

Sem vós, Ninfas do Tejo e do Mondego,
Por caminho tão árduo, longo e vário!
Vosso favor invoco, que navego
Por alto mar, com vento tão contrário,
Que, se não me ajudais, hei grande medo
Que o meu fraco batel se alague cedo»
(Camões, VII).

Diana, deusa dos bosques, filha de Júpiter, banha-se nas águas cristalinas das fontes, ama a solidão dos bosques e percorre os planaltos durante a noite, Diana é a evocação dos montes, dos bosques e das serras²⁴. O poder de simbolizar. Diana está presente nas águas da Fonte Santa de Bravães, nas águas da Fonte do Leite de S. Tome do Vade e nas águas da Fonte de S. João e nas águas do Rio Lima; protectora, respectivamente, das doenças do corpo, das doenças na gravidez e das doenças de amor e do nascimento. Na Idade Média S. Martinho de Dume referiu-se a estes povos de montanha que adoravam o diabo e os demónios, falavam com eles «no cimo dos montes, e nos bosques frondosos oferecem-lhes sacrificios e honram-nos como a Deus» (Martinho, 1803, pp. 243-4). Nos cimos dos montes, os homens procuram aproximar-se dos deuses. É, ainda o arquétipo da transcendência que se manifesta nos altares da Península Ibérica e, quicá, na Torre de Babel, nas pirâmides dos Egípcios e dos Maias.

A água, fonte de vida, despertou desde a proto-história respeito, admiração e devoção. A água muda de estado continuamente, o que a transforma numa substância intrinsecamente misteriosa. Alguns investigadores remetem o culto das águas para a cultura celta. Os Celtas, muito antes dos Romanos, adoraram certas fontes; as fontes sagradas, as fontes santas (Alarcão, 1999; Silva, 1986; Lopez-Cuevillas, 1953).

O culto do sol chegou até nós pela tradição dos Maios (Foto 3), no dia

24 «... e no mar lhe chamam Neptuno, nos rios Lamias, nas fontes Ninfas, nos bosques Dianas; e todos não são mais do que demónios malignos e espíritos mais que pervertem os homens os homens infieis, que se não sabem munir com o sinal da Cruz» (Martinho, 1803, p. 245)

1 de Maio; do S. João, no dia 24 de Junho e pela tradição do Carnaval (Fotos 1 e 4) que coincide com o fim do equinócio de Inverno e o início do Solstício de Verão, início, portanto, do período solar. O Carnaval de Lindoso marca o início do período solar, o fim o Inverno (Equinócio de Inverno, no mês de Março) e o início do Verão (Solstício de Junho), disponibilidade para o invisível, para o religioso (Lobo, 2005).

A religião do ponto de vista psicológico e, na perspectiva Junguiana, faz parte da constituição do sujeito, pertence à natureza humana, mas não é criação sua, no sentido em que o sujeito humano não é o seu criador, mas a sua vítima, por estar possuído por uma presença que se manifesta através de um dado. A religião é, no que concerne à forma, a disponibilidade para a experiência do *numinoso*, a disponibilidade para o assentimento e consentimento à vontade e poder divino, tal o significado latino da palavra númen; no que concerne ao conteúdo, e seguindo ainda a perspectiva de K. Gustav Jung, diz respeito à «propriedade de um objecto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência» (Jung, 1978, p. 9). Compreende-se que, nesta perspectiva, a vivência religiosa seja supra-individual e supra-colectiva, «uma condição do sujeito, e independente da sua vontade» (Jung, 1978, p. 9) é, e intrínseca do ponto de vista ontológico o que permite identificar padrões transversais às diferentes manifestações religiosas, independentemente das culturas, das confissões e das épocas; na essência toda a confissão religiosa se constrói tendo por base o poder divino (*numinoso*) e a fidelidade e lealdade (*pistis*). Neste sentido, ainda, diferem os conteúdos e persistem as formas arquetípicas, motivo porque ao psicólogo não interessa o credo religioso, mas o *homo religiosus*.

Cultura e equilíbrio psicológico

O Culto do Sol e da água, vincula -, - do latim *vincular* + *suf. tivo*, que significa ligar ou que serve para ligar -, a comunidade sente-se vinculada, presa, apegada e, ao resultado desse vínculo - do latim *vincunlum*, significa aquilo que liga ou serve para ligar, fixar, prender -, dessa corda ou atilho que liga a comunidade às *tradições* damos o nome de vinculação social - do latim *vincular* + *suf. -ção*, que significa acção ou resultado de vincular -. As tradições chamam e prendem.

A questão da vinculação (*Attachment Theory*) foi teorizada e desenvol-

vida, no século passado, por Harlow, Mary Ainsworth e colaboradores (1978) e Bowlby (1969, 1973, 1979, 1980, 1988) e foi objecto de estudos e aplicações diversas - saúde (Ribeiro & Sousa, 2002), educação, relações afectivas (Canavarro, 1999), desenvolvimento sócio-cognitivo (Veríssimo et.al., 2003), estratégias reprodutivas (Belsky, Steinberg & Draper, 1991), entre outras - e, se do ponto de vista etimológico, remete para a acção de alguém que está vinculado, também do ponto de vista do estado interno, semelhante ao teorizado por Bowlby, o vínculo *-vinculum*, uma ligação forte a alguém ou alguma coisa que é duradouro, persistente, dedicado, afeiçoado e apegado.

A vinculação no sentido de Bowlby e de Piaget (1983 b), funciona logo nos primeiros dias de vida responde a uma necessidade²⁵, a um estado de carência, corresponde ao desenvolvimento neuropsicológico e psicossocial e contribui para a auto-regulação da sociedade (Goleman, 2006).

Os barquenses manifestam e comunicam as suas experiências subjectivas uns aos outros. Significa então, que embora sendo um estado subjectivo/ individual (psicológico) através do acto comunicativo e das suas expressões corporais, faciais ou outras, transformam-se num acto social e, em certo sentido, constitui um *a priori* social, e existe hoje forte consenso de que as emoções são fenómenos multidimensionais, compostas por factores: Cognitivo-subjectivos; Fisiológicos; Funcionais e Expressivos (Reeve, 1994, p. 321).

Esta abordagem fixa-se, apenas, na dimensão expressiva das emoções, isto é nas regras sociais que se criam por efeito do lado expressivo das emoções, a sua componente comportamental e social. Esta manifesta-se pela repetição e adesão popular -aproximação. Significa que categorizam e atribuem um certo valor ao estímulo, fonte da sua emoção, causa da sua expressão (amor- alegria). Significa também, se aceitarmos a tese de Shaver, Schwartz, Kirson e O'Connor (1987), categoria das emoções básicas: Amor-alegria.

Os autores consideram que existem seis emoções básicas: amor, alegria, surpresa, raiva, tristeza e medo. Estas emoções básicas decompõem-se em outras emoções subordinadas. Assim, tomemos a emoção amor, a esta estão su-

25 «Podemos, assim, compreender o que são os mecanismos funcionais comuns a todos os estádios. Pode-se dizer, de maneira absolutamente geral que qualquer acção - quer dizer, qualquer movimento, qualquer pensamento ou qualquer sentimento -, responde a uma necessidade» Piaget (1983^a: p. 15)

bordinadas: a estima, a ternura, a compaixão, a adoração, o afecto, mas também pode estar subordinada o desejo, a luxúria, a paixão. Se analisarmos a emoção alegria, então, as emoções subordinadas são: o regozijo, felicidade, jovialidade, êxtase, bom humor, diversão, entusiasmo, estimulação, vitalidade, orgulho, triunfo, esperança, optimismo, embelezamento, êxtase, alívio, etc. (Shaver, Schwartz, Kirson & O'Connor, 1987; Reeve, 1994, p. 321).

Fica contudo por explicar: porque se perpetuam até hoje e porque começaram a existir? A Psicologia apresenta várias hipóteses explicativas: Arnald (1960, 1970) considera que tudo começa com uma avaliação cognitiva do estímulo. No caso das fontes, o estímulo é a água. Ora as águas revelaram qualidades próprias das águas termais sulfurosas, esta propriedade foi avaliada inicialmente como estímulo bom e tal avaliação cognitiva levou à experiência emocional subsequente (amor e emoções subordinadas), significa que a emoção é uma consequência da avaliação do estímulo/acontecimento, que faz com que a pessoa se aproxime ou afaste do estímulo. Ainda segundo Arnald as emoções envolvem 3 momentos distintos: (i) a percepção de que o objecto produz uma avaliação boa ou má. Esta percepção é processada pelas vias neurológicas do cérebro (sistema límbico: um ruído intenso é percebido como mau, um bom perfume, como bom); (ii) a avaliação boa ou má produz a emoção. Segundo Arnald uma vez que o estímulo é interpretado pelo sistema límbico como bom ou mau, segue-se imediatamente a experiência de gostar ou não gostar; (iii) a emoção expressa-se através de acções. Finalmente, fazendo uso da memória e da imaginação o sujeito elege uma resposta/ conduta adequada ao ambiente.

Lazarus (1966; 1968; 1982) embora próximo de Arnald, defende que o ser humano possui 3 tipos de tendências de acção: aproximação, ataque e evitamento. Ora, o ser humano aproxima-se, ataca ou evita, em função da avaliação cognitiva que faz do estímulo, mas considera também que cada estímulo indicia uma avaliação cognitiva. Lazarus apresentou 2 fotogramas - fotograma 1: ritos de passagem para o estado adulto de uma tribo australiana; fotograma 2: acidente de trabalho muito real em que um trabalhador perde um dedo -; os 2 fotogramas não apresentavam som o que permitia que os sujeitos construíssem as suas próprias narrativas auditivas de acompanhamento das imagens. A experiência demonstrou que os sujeitos construíam narrativas diferentes sobre os fotogramas, alguns construíam narrativas humorísticas, outros narrativas de ameaça. Os que construíam narrativas e avaliações humorísticas, criaram uma tendência de acção de aproximação; os que construíam uma avaliação negativa, criaram a tendência de acção de evitamento e respectivas emoções.

A explicação de Bernard Weiner (1982; 1986), por sua vez, é de natureza cognitivo-emocional. Autor da teoria psicológica da atribuição entende que as pessoas procuram sempre razões para explicar o que lhes acontece, quer seja favorável ou desfavorável e justifica pela seguinte sequência: estímulo (água sulfurosa), resultado (saúde), atribuição (água é santa) e emoção (alegria). É portanto a avaliação do resultado que condiciona a emoção. Processando-se 2 tipos de avaliações: avaliação primária e avaliação secundária dos resultados (Quadro 1).

As emoções primárias ou secundárias dependem dos resultados; na primeira situação, resultados positivos provocam emoções positivas (felicidade) os resultados negativos provocam emoções negativas (desgosto, frustração); a avaliação secundária dos resultados relaciona-se com a atribuição dos resultados a factores externos estáveis, emoção positiva/ gratidão, a factores estáveis, emoção positiva/esperança; atribuição dos resultados a factores internos incontroláveis, emoção negativa/vergonha; atribuição dos resultados a factores externos controláveis, emoção negativa/raiva, atribuição dos resultados a factores externos incontroláveis, emoção negativa/compaixão e atribuição dos resultados a factores internos estáveis, emoção negativa/Indefeso (Weiner, 1982; 1986). Se o resultado é positivo resulta uma emoção de gratidão e esperança, se o resultado é negativo resulta vergonha, compaixão, raiva. As diversas emoções relacionam-se, ainda, com os factores aos quais se atribui a causa dos resultados. Assim, se os resultados negativos resultam da atribuição de uma causa ao próprio e à sua incapacidade para as controlar e a emoção que lhe corresponde é de vergonha; se o insucesso se deve a causas externas controláveis a emoção correspondente é a raiva; a factores externos que não controla, compaixão; a factores estáveis e incontroláveis, indefeso. Tem pois razão Jung ao considerar que o elemento essencial do Si-mesmo é o estado emocional e afectivo (1975, p. 119).

Quadro 1- Emoções e avaliação dos resultados

AVALIAÇÃO PRIMÁRIA	
AVALIAÇÃO PRIMÁRIA DOS RESULTADOS	
	Avaliação das emoções
Resultados positivos	Emoção positiva: felicidade
Resultados negativos	Emoção negativa: frustração
AVALIAÇÃO SECUNDÁRIA	
Resultados positivos: atribuição dos resultados a factores externos	Gratidão
Resultados positivos: atribuição dos resultados a factores estáveis	Esperança
Resultados negativos: atribuição dos resultados a factores externos controláveis	Raiva
Resultados negativos: atribuição dos resultados a factores externos incontrolláveis	Compaixão
Resultados negativos: atribuição dos resultados a factores internos estáveis	Indefeso

Fonte: Weiner, 1982; 1986 (Adaptado).

As emoções são sociais. As suas funções estão identificadas – protecção, destruição, reprodução, reintegração, afiliação, rejeição, exploração e orientação (Plutchik, 1970, 1980) -. Significa que as emoções (ódio, raiva, amor...) do

ponto de vista funcional são (todas) positivas, todas elas são, de uma forma ou de outra, suporte de sobrevivência (Ex. sem medo, não há protecção), e a diversidade de emoções significa o apetrechamento para a diversidade de situações (Ex. a raiva permite a defesa). Contudo, perante uma situação de ameaça (Estímulo), o sujeito corre (conduta emocional), que por sua desempenha a função de protecção (função da conduta emocional). E, neste sentido, é possível afirmar que todas as condutas emocionais (correr, morder, vomitar, parar, examinar...) têm uma função social (protecção, destruição, reprodução, reintegração, afiliação, rejeição, exploração, orientação ou outra). Supondo, então, as duas situações estímulo - Água e Sol, provocam condutas - emocionais, beber, banhar, purificar e dançar, brincar, foguear, passear, queimar -, com efeitos directos nas condutas sociais (Quadro 2).

Quadro 2- Estímulos naturais e experiências emocionais

Estímulos	Avaliação cognitiva	Experiência emocional	Outras emoções	Acção
Água e Sol	Percepção boa do objecto/estímulo	Amor, alegria	Segurança, adoração, afecto, atracção, estima, ternura, desejo, luxúria, satisfação, orgulho, êxtase, euforia, deleite...	Atracção
	Percepção má do objecto/ estímulo	Medo, raiva, tristeza	Perigo, irritação, ódio, vingança, antipatia, ressentimento, amargura, cólera, pessimismo, infelicidade, derrota, abatimento, pânico, terror...	Repulsão

Fonte: Arnold, 1960, 1970; Shaver, et al., 1987 (adaptado).

Carnaval de Lindoso (Foto 1), por exemplo, é uma conduta emocional, ao estímulo (sol) e possui, enquanto expressão condutal; significa também a presença de dois códigos linguísticos: linguagem subjectiva e linguagem funcional, dito de outro modo, as condutas emocionais têm função social, enquanto forma de comunicação e regulação dos relacionamentos.

As condutas emocionais são uma forma de comunicação aperfeiçoada do ponto de vista filogenético e ontogenético; assim estudos empíricos demonstram (Huebner & Izard, 1988) que a criança com 2 meses expressa, tristeza e dor; aos seis, pode expressar medo; as emoções são também uma forma de regular os relacionamentos. Estudos empíricos (Huebner & Izard, 1988) têm demonstrado que a expressão emocional de A provoca reacções condutais específicas nas outras pessoas. As emoções são indicadores das condutas actuais e futuras. Os mesmos estudos demonstraram que indivíduos que se apresentam com frequência tristes, sem esperança e cansados, tendem a ser evitados pelos outros, principalmente quando este estado emocional se prolonga no tempo.

As emoções são também facilitadoras de interacção social. Os etnólogos verificaram nas suas investigações que os primatas quando querem evitar reacções hostis do grupo sorriem e que tal expressão emocional aumenta os níveis e o número de interacções (Hoof, 1962). O que levou o especialistas das emoções sociais à realização de estudos empíricos e à constatação de que na actualidade as pessoas sorriem para facilitar a interacção social, independentemente do seu estado emocional (Kraut & Johnson, 1979).

Os afectos positivos facilitam também as condutas pró-sociais. Estudos empíricos realizados desde a década de 70 (Isen, 1970; Fried & Berkowitz, 1979) concluíram que o acto de ouvir música agradável, pensar em coisas positivas, receber presentes, ler ou assistir a peças de humor, aumenta o desejo de iniciar uma conversa com os demais, aumenta a vontade de participar e oferecer donativos a instituições de caridade, são mais benevolentes consigo mesmas, manifestam desejo de falar com outras pessoas.

Assim, as emoções são, principalmente as emoções básicas - felicidade, tristeza, amor, ódio, desejo e admiração - transculturais, e visam sempre a adaptação e sobrevivência. As emoções possuem funções específicas, principalmente

homeostáticas. No sentido em que permitem retomar o equilíbrio em situações perante situações novas. Por exemplo, A é atacado, embora o padrão de conduta seja o medo, naquela situação específica adopta a emoção da ira. Sendo esta que lhe permite manter o equilíbrio e sobreviver, porque só as emoções mobilizam com rapidez os nossos estados internos, por outro lado se responder com medo, esta emoção transforma-se num factor de risco. Uma situação emocional negativa gera tristeza, a alegria, é a emoção que rompe o circuito da tristeza, assim se justifica a necessidade da simetria emocional. As emoções ajudam-nos a estabelecer prioridades, porque têm a capacidade de interromper os comportamentos e as cognições em curso. Reorganizam e orientam para a realidade concreta. Do ponto de vista social as emoções são factores de coesão, desenvolvem o sentido de pertença e identidade do grupo, a coesão social e a solidariedade, por efeito da partilha dos mesmos objectivos, metas e finalidades.

Em outro sentido, as emoções estão enquadradas e moldadas por razões históricas e culturais. As normas culturais condicionam de forma significativa a experiência e a expressão das emoções. As emoções estão inseridas nos processos de socialização contribuindo para a aprendizagem das normas e dos valores; na cultura as emoções revelam-se nas formas que se fixaram ao longo do tempo; são códigos de informação partilhados pelos indivíduos que fazem parte do grupo e permitem o conhecimento individual e colectivos através das suas manifestações externas.

O poder vinculativo da cultura

A cultura é o local de nascimento do indivíduo, do grupo, da comunidade, da cidade, da citânia. E os locais de nascimento têm cheiro, ritmo, luz, cor, periodicidade, movimento; possuem, como afirma o psiquiatra da Universidade de Heidelberg, Hubertus Tellenbach, endogeneidade e é endocosmogénica (1976). Na acepção do mesmo autor, o endógeno «está determinado pelas suas conexões com o cósmico e vice-versa» (Tellenbach, 1996, p. 73), mas a cultura é essencialmente a repetição da criação que é dada através dos ritmos festivos e neste sentido tem razão Carl Gustave Jung (1975) quando afirma: «o que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e

exprime a vida mais exactamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas de mais para poder dar a ideia justa da riqueza múltipla e subjectiva de uma vida individual» (Jung, 1975, p. 19).

A cultura tem poder vinculativo. A vinculação no sentido de Bowlby e de Piaget responde a uma necessidade - «Podemos, assim, compreender o que são os mecanismos funcionais comuns a todos os estádios. Pode-se dizer, de maneira absolutamente geral que qualquer acção - quer dizer, qualquer movimento, qualquer pensamento ou qualquer sentimento -, responde a uma necessidade» (Piaget, 1983 b, p. 15)- , a um estado de carência e de imprescindibilidade, emergência do desenvolvimento psicológico e do desenvolvimento psicossocial; as duas perspectivas exaltam a importância do desenvolvimento psicológico individual e a identificação do período em que o indivíduo se vincula, por efeito do desenvolvimento das estruturas cognitivas e, a perspectiva psicossocial contextualiza a transmissão sócio-cultural e a vinculação afectiva aos espaços.

O meio cultural e a genética são os dois factores determinantes do desenvolvimento do indivíduo, o primeiro diz respeito aos factores colectivos específicos da sociedade, do ambiente e, os segundos são próprios e internos ao indivíduo (Piaget, 1983 b) e, cada um destes subdivide-se em complexas estruturas de coordenação, regulações, equilibração e auto-regulação; assim, se as crianças de Genebra, Paris, Nova Iorque, Moscovo, Irão, África, Porto, Ilhas do Pacífico, Ponte da Barca ou S. Luís do Maranhão, actuam da mesma forma - vinculam-se, cooperam, discutem, brincam, conflituam -, são universais as trocas interindividuais, o sentido dos conteúdos das transmissões culturais são específicos (Piaget, 1983 b), no sentido em que Álvaro Miranda Santos os definiu. A questão reside em saber se os factores específicos são suficientes para que não se verifiquem, nos processos cognitivos, as mesmas leis.

As interações sociais são universais, os conteúdos das transmissões são particulares. Em todas as comunidades há, portanto, locais de memória, o que significa que existem estruturas de coordenação geral e fixações. Assim sendo, as fixações e a sua perpetuação até à actualidade decorrem daquilo que o grupo disponibiliza no acto comunicativo. Evidenciando dupla vinculação: -vincunlum- da comunidade com os montes, as fontes, ...e poder vinculativo da linguagem - vincular - . A comunidade vinculou-se e socializou a vinculação.

Há luz das neurociências a vinculação emocional conduz à auto-preservação. As tradições geram, na comunidade, ainda hoje, orgulho, alegria, encan-

tamento, regozijo e satisfação. E, seguindo de perto o pensamento de António Damásio (2003, p. 159) é legítimo perguntar: para que serve, do ponto de vista social, a vinculação emocional aos espaços e às tradições? Estamos na transição entre a regulação automática, entenda-se dos mecanismos inatos²⁶ e a decisão e a liberdade. Os espaços significantes e respectiva simbólica são núcleos de sustentabilidade da espécie e, fundamentalmente, de sustentabilidade social.

A cultura «liberta da tirania das emoções negativas» (Damásio, 2003) e é fonte de virtude. As emoções positivas geram estados mentais positivos – sentimentos – e estes, são, ainda segundo António Damásio (2003) fundamentais no «comportamento social e, por extensão, no comportamento ético» (Damásio, 2003, p. 201).

A cultura faz emergir, desenvolver e consolidar práticas de partilha comunitária o que para além de garantir o alargamento do número de descendentes, facilita a sobrevivência²⁷; garantias inequívocas, das vantagens da cooperação e a certeza, também, de que «a cultura e a civilização não podiam ter surgido a partir de indivíduos isolados, não podendo por isso serem reduzidas a mecanismo biológicos e ainda menos a um subconjunto de especificações genéticas» (Damásio, 1994, p. 140), por um lado e, por outro, ao longo do processo socio-genético são acrescentadas estratégias educacionais e culturais que favorecem a sobrevivência e são socialmente desejáveis (Damásio, 1994, p. 141). Assim, a actual neurofisiologia reconhece, naturalmente, o papel dos impulsos e dos

26 «É uma afirmação de que na base de toda e qualquer regra do comportamento que possamos pedir a um ser humano para seguir, há qualquer coisa de inalienável: um organismo vivo, um organismo que se conhece a si mesmo porque a mente desse organismo pôde construir um si, um organismo que tem uma tendência natural a preservar a sua própria vida. O estado de funcionamento óptimo desse mesmo organismo, que se confunde com estado de alegria, resulta da aplicação eficaz do esforço de preservar e prevalecer. Parafraseando a Proposição 18 em termos profundamente americanos, soaria assim: considero estas verdades como auto-evidentes, que todos os seres humanos criados de tal forma que tendem a preservar a sua vida e a procurar o bem-estar, que a sua felicidade provém do esforço bem sucedido de se preservar, e que o funcionamento da virtude se apoia nestes factos» (Damásio, 2003, p. 196)

27 «Parece-me razoável pensar que os seres humanos equipados com este repertório de emoções e cujos traços de personalidade incluíam estratégias de cooperatividade teriam sobrevivido mais facilmente e deixado, por isso, mais descendentes» (Damásio, 2003, p. 187)

instintos, dos mecanismos biológicos de base genética, mas reconhece, também, as «estratégias supra-instintivas de sobrevivência que se desenvolveram em sociedade, transmitidas por via cultural, e requerem, para a sua aplicação, consciência, deliberação racional e força de vontade (...). O controlo das inclinações animais através do pensamento, da razão e da vontade é o que nos torna humanos²⁸» (Damásio, 1994, p. 139). A deliberação racional, a intencionalidade que resulta da capacidade de podermos reflectir sobre a nossa própria história e sobre a história comum, permite criar ad initio sinais.

Quadro 3- Estímulos naturais e função social da conduta emocional

Situação/ Estímulo	Conduta emocional	Função Social da Conduta emocional
Sol e água	Dançar, cantar, disfarçar...	Função reprodutiva e afiliativa Facilitadora das interações sociais Promotora das condutas pro-sociais Facilitadora da comunicação dos estados afectivos
Linguagens subjectivas e funcionais que condicionam estados subjectivos		

Fonte: Plutchik, 1980; Izard, 1989 (Adaptação)

28 «(...) segundo as Paixões da Alma de Descartes. Estou de acordo com a sua formulação, só que, onde ele especificou um controlo alcançado por um agente não físico, eu vejo uma operação biológica estruturada dentro do organismo humano que em nada é menos complexa, admirável ou sublime. (...) A tarefa que se apresenta aos neurocientistas de hoje é a de descobrir a neurobiologia que suporta as supra-regulações adaptativas, ou seja, estudar e compreender as estruturas cerebrais necessárias para se Ter um conhecimento cabal dessas regulações. Não viso reduzir os fenómenos sociais a fenómenos biológicos, mas antes debater a ligação entre eles» (Damásio, 1994, pp. 139-140)

A comunidade revê-se e vincula-se à simbólica dos espaços. Constituem, portanto, espaço de vinculação social. A comunidade direcciona para aqueles espaços, para aqueles símbolos parte dos seus comportamentos e procura deles se manter próxima retirando da proximidade um certo capital social de segurança. A comunidade estabelece relações seguras com o seu património, podendo existir diferentes figuras de vinculação social, desde que envolvam interacção, durabilidade e capacidade de resposta. A vinculação social (Foto 3) reproduz os princípios da vinculação individual: determina para quem nos voltamos em busca de ajuda e proporciona a cola que mantém a comunidade unida (Goleman, 2006). Avançamos, agora, com a hipótese dos vínculos afectivos com os espaços, com as tradições, com os usos e costumes, com o património material e imaterial, na adultez, constituir um factor determinante de segurança e estabilidade social e individual e de saúde (Quadro 3).

E, a ser assim, a vinculação social relacionar-se com a segurança, com a satisfação e com o bem-estar: emoções positivas. Como seria a vida em sociedade se não existisse vinculação a sinais materiais (significantes) e se não lhes fossem atribuídos conteúdos mentais (significados) partilhados com a comunidade ou o grupo? Provavelmente não existiria coesão, identidade e memória social e, na ausência de tais processos afectivo-cognitivos, o indivíduo e o grupo/comunidade perderiam referências éticas, morais e sociais.

O sistema de vinculação social transforma-se, progressivamente, em sistema afiliativo (desejo de fazer na companhia de outros e para os outros) que permite a construção da sociabilidade e da moralidade. Os comportamentos sociais de vinculação manifestam-se nas celebrações anuais (festas, romarias), no cumprimento e repetição de práticas milenares, nas lendas e, qualquer uma destas práticas sinaliza a institucionalização da vinculação que o imaginário popular indexou ao património material, cujas personagens representam, quase sempre, ideias de elevação²⁹.

29 «O simples facto de ouvir falar de alguém que ajudou pode ter enorme impacto, induzindo uma agradável sensação de exaltação. (...) Elevação é o estado de espírito frequentemente referido quando as pessoas contam como se sentiram ao assistir a um acto de coragem, de tolerância ou de compaixão espontâneas. Muitas pessoas sentem-se emocionadas, senão mesmo excitadas» (Goleman, 2006, p. 85)

Assim, também na vinculação social existe a «figura de vinculação» (Guedeney & Guedeney, 2004, p. 34) e, tal como a criança pode dirigir o seu comportamento para «qualquer pessoa que se envolva numa interacção social viva e durável (...) e que responda aos seus sinais e às suas aproximações» (Guedeney & Guedeney, 2004, p. 35), também na vinculação social o comportamento é orientado para a «figura de vinculação», mas esta é essencialmente uma construção simbólica e, neste sentido, a significação revela o poder de atribuir um significado a um significante - dimensão privada da significação - num contexto de interacção - dimensão pública da significação -; assim, apesar da privacidade da significação esta é simultaneamente, por efeito da sua base social, em acto público e manifesta-se através da linguagem. É um acto cultural e um acto de inteligência social.

Eis as palavras de Miguel Torga aquando de uma visita a S. Martinho de Anta, a 8 de Setembro de 1992: «Mesmo a cair aos bocados, teimei em passar por aqui. É que nenhuma hora da minha vida tem significações sem esta referência. S. Martinho é um marco de orientação e segurança que vejo em todas as horas de perplexidade e angústia e de todos os quadrantes do mundo» (Torga, 1993, p. 136) e de Agostinho da Silva, - «Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva» -. (Silva, 2006). Como se justifica a transversalidade da vinculação social?

As representações do mundo oscilam entre a cólera, inveja, ciúme, alegria, tristeza, empatia, vergonha, culpabilidade, medo, angústia e amor (Lelord & André, 2001), e embora cada indivíduo possa, apenas, sentir as suas emoções e não as dos seus parceiros - subjectividade -, elas fixaram-se geneticamente tornando-se universais e responsáveis pela sobrevivência (Lelord & André, 2001), contudo, como afirma António Damásio «a cultura e a civilização (...) não podem (...) ser reduzidas a mecanismos biológicos e ainda menos a um subconjunto de especificações genéticas» (Damásio, 1994: 140), significa que a questão colocada a propósito de Miguel Torga, de Agostinho da Silva e dos Barquenses, mesmo na perspectiva neurofisiológica de António Damásio só pode ser explicada pela intervenção da sociedade, da educação e da cultura que acrescentam «aos mecanismos automáticos de sobrevivência (...) um conjunto de estratégias de tomada de decisão socialmente permissíveis e desejáveis, os quais, por sua vez, favorecem a sobrevivência - e servem de base à construção de uma pessoa - (Damásio, 1994, p. 141).

Mas se a Psicologia do senso comum ou da avozinha (Searl, 1984, p. 53) e a neurofisiologia não explicam a vinculação social a S. Marinho de Anta, a Barca de Alva e ao Penedo de S. Martinho, e se Damásio se coloca, ainda, no horizonte da sobrevivência embora admita a construção da pessoa, de algo «exclusivamente humano: um ponto de vista moral que, quando necessário, pode transcender os interesses do grupo ou até mesmo da própria espécie» (Damásio, 1995, p. 141), significa que estamos no domínio das significações.

Significações conferidas pelo meio social ou pelo sujeito? A epistemologia genética de Jean Piaget e Rolando Garcia (1987), concilia o «sistema social de significações» com a «experiência directa dos objectos» (1987, p. 228), a questão deixa de ser neurofisiológica e passa para o domínio da psicossociologia, se admitirmos que a complexidade da organização social das abelhas e das formigas não é igual à complexidade da organização social humana.

A consciência do tempo nasceu no Homem de Neanderthal que a exteriorizou nas sepulturas, nas pinturas e nos mitos. O poder de significar e de interpretar. O património existe, é real. Produz significados e imagens. É uma imagem, mas o que é uma imagem? O que é uma imagem real? É uma cópia? Vejamos o que afirma António Damásio «as imagens são reais. Contudo, as imagens de que temos experiência são construções provocadas por um objecto e não imagens em espelho desse objecto. Não há, que eu saiba, qualquer imagem do objecto transferida opticamente da retina para o córtex visual. A óptica pára na retina. Da retina para diante ocorrem transformações físicas em diversas estruturas nervosas a caminho dos córtices visuais, mas não se trata já de transformações ópticas» (Damásio, 2003, p. 225).

Vamos partir da hipótese que aquele lugar, qualquer lugar, *in illo tempore*, teve uso instrumental (fonte sagrada, local de culto, ou outro...), contudo, embora aquele espaço tenha sido criado com o objectivo X (objectivação), - intenção objectiva -, o objecto instrumental transformou-se, ao longo dos tempos num sinal de união da comunidade. Outra hipótese é assumir que aquele lugar nunca teve uso instrumental e foi concebido *ab initio* para servir como sinal (Berger & Luckmann, 1999, p. 47); neste caso estaríamos perante a intenção subjectiva de alguém, individual ou colectivamente, cuja intenção ao tornar-se visível, manifesta e perceptível, alargou o seu espaço de partilha e ficou disponível para uso significativo.

Quer na primeira, quer na segunda hipótese, existe intenção subjectiva de comunicar e, de comunicar para além do tempo, pelo que as hipóteses anterior-

res se agregam na hipótese: há intenção de comunicar. O sentido etimológico da palavra comunicação³⁰ indica o desejo de por em comum uma ideia, uma história, um mito - intenção subjectiva - e a capacidade de a transformar em mensagem, usando um código específico. A intenção transformou-se em acto comunicativo e vínculo ao objecto transformado em texto comunicativo. O objecto transforma-se em texto e este em paradigma compreensivo. Partindo de Wittgenstein «só os factos podem exprimir um sentido» (1987, p. 40), mas o pensamento não está subordinado ao pensar e este não se reduz a determinações dos objectos. O texto constitui-se suporte do sentido da experiência originária e, de per si, suporte das memórias sociais e individuais. O espaço de vinculação é, simultaneamente, signo verbal e não verbal; enquanto signo não verbal possui um significado imposto pelo pensar verbalizado (Enes, 1983) e, neste sentido, o significado é diferente para cada um de nós, mas o signo verbal, é suporte de significação universal (signo e significação); o signo verbal constitui o elo de união, por excelência, entre o privado e o público, as memórias individuais e as memórias sociais.

A linguagem³¹ consolida, solidifica e fortalece a memória. A linguagem constrói, fundamenta e justifica os mitos, as lendas, as crenças, as emoções, as vinculações sociais e, por esse meio, consolida, solidifica e fortalece o grupo, as memórias individuais e as memórias sociais, pelo que a resposta à pergunta formulada a propósito de Miguel Torga, Agostinho da Silva e dos Barquenses, terá de contemplar as condições de identidade, de coesão social, de funcionamento da vida psicossocial e, naturalmente, de subjectividade e de intencionalidade, mas terá de contemplar, também, os sentidos e os sentimentos construídos na comunidade (Sarason, 1974) - «sense of community»-, sem os quais aqueles, por efeito da mudanças rápidas a que assistimos nas últimas décadas, passará a sofrer da «síndrome geral de adaptação» (Selye, 1981). As comunidades, tal

30 «Do latim *communicatio*, acção de transmitir ou receber mensagens, usando meios e códigos convencionais; acto ou efeito de comunicar». Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, Vol I.

31 «O suporte material da significação, que é o sinal, pode variar independentemente da significação (...) ao passo que o signo verbal, como suporte de significação, não pode variar sem que esta varie também. Isto não quer dizer que a mesma significação não possa aderir a diversos suportes materiais verbalizados, a diversos sons articulados como suportes da significação, mas que a união entre eles constitui uma estrutura orgânica» (Enes, 1983, p. 81)

como os indivíduos, ficam mais vulneráveis quando os seus recursos de actualização são sobrecarregados. É aqui que a «cultura dá sentido à conduta humana, e daí a importância de fundamentar antropológicamente a psicologia através da construção de uma Psicologia Cultural» (Aguirre, 2000).

Conclusão

A História contribui para o conhecimento da psique e, seja qual for a opção metodológica relativamente à época histórica, os seus contributos são inestimáveis por através deles se aceder ao si-mesmo que se manifesta através da historicidade.

Os estudos sobre os Celtas e a Celticidade desenvolveram-se entre nós a partir, principalmente, de Martins Sarmento (Cardozo, 1961). Num estudo publicado em 1882 Martins Sarmento (Sarmento, 1882) defende que «os celtas são um povo moderno na Europa, moderno relativamente às populações que viviam em plena época da civilização do bronze, entre algumas das quais eles vieram estabelecer-se» (Sarmento, 1982, p. 1). A historiografia aponta (Lopez-Cuevillas, 1953; Silva, 1986; Alarcão, 1992; Alarcão, 1999) para um período compreendido entre o século XII e o Século VI a.C. no qual se terá verificado a invasão da Península Ibérica e iniciado a cultura castreja. Jorge de Alarcão avança coma a hipótese da população, nos fins do 1º milénio a.C., estar dividida, por razões políticas, em *populi* (Alarcão, 1991, p. 2) – *populi Bracari*, *Leuni*, *Seurbi*, *Grovii*, *Heleni*, entre outros-, que faziam parte do reino de Breoghán. As tradições anteriormente consideradas (Penedo de S. Martinho, Maios, Carnaval de Lindoso e as Águas Santas) pertencem a um vasto território situado a norte de Portugal caracterizado pela proximidade das tribos *Bracari* e *Grovii*. Os Romanos criaram a representação de povos belicosos - «Sem dúvida, os *Brácaros* eram um povo belicosíssimo. É fora de dúvidas que eles combatiam com as mulheres armadas e morriam como bravos – sem que nenhum deles recusasse nem voltasse as costas à luta nem proferisse um grito. Por seu turno, das mulheres que são feitas prisioneiras, umas matam-se a si próprias; outras ainda, estrangulam os filhos com as suas próprias mãos. Na verdade rejubilam mais com a morte do que com a condição de prisioneiras» (Apiano, 1991, pp. 92-93).

A interpretação psicológica deste comportamento feminino, na perspectiva de Weiner (1982; 1986), relaciona-se com as consequências do resultado negativo do acontecimento acerca do qual existia uma expectativa positiva e

das emoções e sentimentos induzidos pela ocorrência. Ser tornada prisioneira elicit sentimentos negativos e falta de esforço, sentimento causador de vergonha e de culpa – Teoria da Atribuição -. Na perspectiva de Jung, nas camadas mais antigas da mente, nas camadas arquetípicas, a mulher deseja tornar-se ela própria e o processo de desenvolvimento sólido da sua personalidade, realiza-se quando sacrifica o papel de herói masculino (Henderson, 1964, p. 137) e se identifica com a terras e a fecundidade. Vencido o herói masculino, a mulher assume o arquétipo das camadas mais profundas da sua mente e, «apresenta-se como uma variante, à escala humana, da fertilidade telúrica (...). A sacralidade da mulher depende da sacralidade da terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra Mater, a Mãe Universal» (Eliade, 1990, p. 153), à luz do qual se justifica também a tradição do Baptismo nas Águas do Rio Lima e o mito da Fonte do Leite em S. Tomé do Vade e, na sua generalidade, o comportamento religioso.

A religiosidade manifesta-se do ponto de vista psicológico através da atitude de respeito – atitude respeitosa -, assente na representação simbólica suportada pela atribuição de qualidades transcendentais a eventos, ocorrências, dados manifestos ou outros. Anterior às confissões, a religiosidade celta enquadra-se, do ponto de vista histórico, nas religiosas pré-clássicas e através da sua análise é possível reconhecer o conteúdo arquetípico da alma humana (Jung, 1978) e a sua função catártica, purificadora e psicologicamente estabilizadora. Julgo ter ficado claro que a psique possui uma estrutura inconsciente muito forte, cujos conteúdos (arquétipos) estabelecem vínculos muito fortes com a natureza, se fixaram na estrutura do cérebro, permitem resposta prontas emocionais e adaptativas, são estruturas instintivas muito fortes por se terem fixado desde tempos e imemoriais. Deles fazem parte: o arquétipo da transcendência, Anumus e Anima, o Si-mesmo, que no seu conjunto formam a cultura.

A cultura liberta da tirania das emoções negativas. A saúde é uma emoção positiva, que procede da cultura (Damásio, 2003) para além das práticas de partilha comunitária – vinculação social -, que promove a segurança, a satisfação, o bem-estar e um sistema afiliativo que permite a construção da sociabilidade e da moralidade.

Referências:

- Alarcão, J. (1999). Populi, Castella e Gentilitates. In Revista de Guimarães, Vol. Especial, Actas do Congresso de Proto-História Europeia, (pp. 133-150). Guimarães.
- Ainsworth, M. (1989). Attachments beyound infancy. *American Psychologist*, 44: 709-716.
- Ainsworth, M., Blehard, M. Waters, E. & Wall, S. (1978). Patterns of attachment: a Psychological study of the strange situation. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Allport, F. H. (1924). *Social Psychology*. Boston Houghton Mifflin.
- Almagro-Gorbea & Ávila Jiménez. (2000). Un altar rupestre en el Prado de Lacara (Mérida). *Extremadura Arqueológica*, VIII: 423-442.
- Almagro-Gorbea, M.-Álvarez, Sanchis, R.S. (1993). La fragua de la Ulaca: saunas castreñas y baños iniciáticos en el mundo celta. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1: 177-253.
- Alonso Romero (2007). Creencias y tradiciones de la fiesta céltica de Saimain, el día de Todos los Santos, relacionadas con la muerte y la fertilidad. In Actas do I Congresso Transfronteiriço de Cultura Celta de Ponte da Barca (pp. 124-152). Ponte da Barca.
- Alonso Romero (2009). La Santa Companã o Procepción de los Muertos en el atlántico céltico. In Actas do II Congresso Transfronteiriço de Cultura Celta de Ponte da Barca (pp. 66-105). Ponte da Barca.
- Apiano (1991). *História das Guerras da Ibéria*. Trad. António de Sousa Araújo e José Cardoso. Braga: Livraria Cruz.
- Arnold, M. B. (1970). Perennial problems in the field of emotion. In M.B. Arnold (Ed.), *Feelings and emotions* (pp.169-185). New York: Academic Press.
- Arnold, M.B. (1960). *Emotion and personality* (Vol. I, II). New York: Columbia University Press.
- Bachelard, G. (1989). *A Poética do Espaço*. Martins Fontes.

Belsky, J. Steinberg, L. & Draper, P. (1991). Childhood experience, interpersonal development and reproductive strategy: an evolutionary theory of socialization. *Child Development*, 62: 647-670.

Berger, P. L. & Luckmann, Thomas. (1999). *A construção social da realidade*. Dinalivro.

Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss* (Vol. I). Attachment. London: Hogarth Press.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss*. Separation, anxiety and anger (Vol. 2). London: Hogarth Press.

Bowlby, J. (1979). *The making and breaking of affectional bonds*. London: Routledge.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss*. Loss, sadness and depression (Vol. 3). London: Hogarth Press.

Bowlby, J. (1988). *A secure base: Clinical applications of attachment theory*. New York: Basic Books.

Canavarro, M. C. S. (1999). *Relações Afectivas e saúde mental*. Quarteto.

Cardozo, M. (1961). *Francisco Martins Sarmiento. Esboço da sua vida e obra científica*. Sociedade Martins Sarmiento, 1ª ed.

Cheers, G. (2003). *Mitologia. Mitos e Lendas de todo o Mundo*. Lisboa: Lisma.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1993). *Dictionnaire des Symboles*. Ed. Robert Laffont S.A.

Cole, M. (1996). *Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard.

Damásio, A. (1994). *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. Publicações Europa América.

Damásio, A. (2003). *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*. Publicações Europa América.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea. Academia das Ciências de Lisboa: Ed. Verbo.

- Eliade, M. (1990). *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Círculo de Leitores.
- Enes, José. (1983). *Linguagem e ser*. Estudos Gerais. Série Universitária.
- Franz, M.-L. Von. (1964). O Processo de individuação. In Carl Gustav Jung (Org.). *O homem e os seus símbolos* (pp. 160-229). Ed. Nova Fronteira.
- Fried, R. & Berkowitz, L. (1979). Music hath charms...and can influence helpfulness. *Journal of Applied Social Psychology*, 9, 199-208.
- Goleman, D. (2006). *Inteligência Social. A Nova ciência do relacionamento humano*. Ed. Temas e Debates.
- Gyuedene, N. & Guedeney. (2004). *Vinculação. Conceitos e aplicações*. Manuais Universitários. Climepsi Ed.
- Henderson, J. L. (1964). Os mitos antigos e o homem moderno. In. Jung, Carl G. (Org.). *O homem e os seus símbolos* (pp. 104-157). Ed. Nova Fronteira.
- Homero. (2003). *Odisseia*. Livros Cotovia.
- Hooft, J. A.R.A.M. van (1962). Facial expressions in higher primate. Symposium of the Zoological Society of London, 8, 97-125.
- <http://www.instituto-camoes.pt/cvc/poemasemana/05/01.html>.
- Huebner, R. R. & Izard, C. E. (1988). Mothers' responses to infants' facial expressions of sadness, anger, and physical distress. *Motivation and Emotion*, 12, 185-196.
- Isen. A.M. (1970). Success, failure, attention and reaction to others: The warm glow of success. *Journal of Personality and Social Psychology*, 15, 294-301.
- Izard, C. E. (1989). The structure and functions of emotions: implications for cognition, motivation and personality. In I.S. Cohen (Ed.), *The G. Stanley Hall lecture series* (Vol. 9, pp. 37-73). Washington, DC: American Psychological Association.
- Jahoda, G. (1982). *Psychology and Antropology*. London: Academic Press.

Jiménez Guijarro, J. (2004). Los epígrafes régios del Canto Castrejón (El Escorial de Madrid). Y la legenda Laurentina de la silla de Filipe II. *Estúdios de Prehistória Y Arqueologia Madrileñas*, 13: 87-103.

Jung, C. G. (1978). *Psicologia e Religião*. Trad. Mateus Ramalho Rocha, Ed. Vozes Petrópolis.

Jung, C. G. (2000). *Civilização em transição*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth, 2ª ed. Ed. Vozes: Petrópolis.

Jung, C.G. (1975). *O Homem à descoberta da sua alma*. Liv. Tavares Martins.

Kelley, H.H. & Tribaut, J. W. (1954). Experimental studies of group problem solving and process. G. Lindzey (Ed.). *Handbook of Social Psychology* (Vol.2, pp. 735-785). Cambridge. Addisin-Wesley.

Kraut, R. E. & Johnston, R. E. (1979). Social and emotional messages of smiling: an ethological approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1539-1553.

Lazarus, R.S. (1966). *Psychology stress and the coping process*. New York: MacGraw-Hill.

Lazarus, R.S. (1968). Emotions and adaptation: conceptual and empirical relations. In W.J. Arnold (Ed.), *Nebraska symposium on motivation* (Vol., 16, pp. 175-266). Lincoln: University of Nebraska.

Lazarus, R.S. (1982). Thoughts on the relations between emotion and cognition. *American Psychologist*, 37, 1019-1024.

Lelord, François & André Christophe. (2001). *La Force des Émotions*. Éditions Odile Jacob.

Lobo, F. (2005). *Terras da Nóbrega e Memória Social I*. Ponte da Barca.

Lopez-Cuevillas (1953). *La civilización céltica en Galicia*. Madrid: Ed. Itsmo

M.C.S. (1999). *Relações afectivas e saúde mental*. Coimbra: Quarteto.

Martinho (1803). *De castigatione Rusticorum*. Vida e Opúsculos de S. Martinho Bracarense. ED. de Frei Caetano Brandão. Typografia da Academia Real das Sciencias. Lisboa.

Miranda Santos, A. (1961). *Aculturação: aspectos gerais da interpretação da cultura*. Lisboa: Liam.

Miranda Santos, A. (1999). Enigma indecifrável? *Psychologica*, 22: 103-121.

Miranda Santos, A. (2002). Apostar na Ciênciapsicologia. *Psychologica*, 30: 487-510.

Miranda Santos, A. (2004). Da indiscipline à educabilidade. *Psychologica*: 559-584.

Miranda Santos, A. (2005). Em busca do Humano. *Biblos*: 11-36.

Miranda Santos, A. (2006). A Psicologia na Actualidade. *Psicologia*, 3: 43-71.

Moscovici, S. & Doise, W. (1991). Dissensões e consenso. Uma teoria geral das decisões colectivas. Lisboa. Liv. Horizonte.

Moscovici, S., Mugny, G., Pérez, J.A. (1991). La influencia social inconsciente. Estudos de psicologia social experimental. *Anthropos*.

Piaget, J. & Garcia, R. (1987). *Psicogénese e História das Ciências*. Pub. Dom Quixote.

Piaget, J. (1983a). *Seis estudos de Psicologia*. 9ª ed. Pub. Dom Quixote,.

Piaget, J. (1983b). *Problemas da Psicologia Genética*. 5ª ed. Pub. Dom Quixote.

Picouer, P. (sd.). *Initiative. Du texte à l'action*. Seuil.

Plutchik, R. (1970). Emotions, evolution and adaptive processes. In M.B. Arnold (Ed.), *Feeling and emotions* (pp.3-24). New York: Academic Press.

Plutchik, R. (1980). *Emotion: a psychoevolutionary analysis*. New York: Harper & Row.

Reeve, J. (1994). *Motivación y emoción*. Trad. Ana Maria Lastra Raven. Madrid: McGraw-Hill.

Ribeiro, J.L.P. & Sousa, M. (2002). Vinculação e comportamentos de saúde: estudo exploratório de uma escala de avaliação da vinculação em adolescentes. *Análise Psicológica*, 1 (XX): 67-75.

Ricoeur, P. (1987). *Teoria da interpretação*. Ed. 70.

Ricoeur, P. (sd.^a). *Le modèle du texte: l'action considerée comme un texte. Du texte à l'action*. Seuil.

Sainero, R. (1998). *La huella celta en España e Irlanda*. Bib. de Bolsillo Madrid: Ed. Akal.

Sainero, R. (2009). Los orígenes de Brigantia y Braga en España y Portugal. In *Actas do II Congresso Transfronteiriço de Cultura Celta de Ponte da Barca* (pp. 105-113). Ponte da Barca.

Sarason, S.B (1974). *The Psychological sense of Community. Proaspects for a Community Psychology*. San Francisco, CA. Jossey Bass.

Sarmiento, F.M. (1882). *Etnologia –Os celtas na Lusitânia*. Revista Scientífica, Ano I, Porto.

Searl, J. (1984). *Mente, cérebro e ciência*. Bib. de Filosofia Contemporânea. Ed. 70.

Selye, H. (1981). *Stress*. New York, Wiley.

Serrano, X. (1995). *La emergencia de la psicología cultural en el panorama de la psicología actual*. Mass.: Harvard Univ. Press.

Shaver, Schwartz, Kirson & O'Connor (1987). *Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach*. American Psychological Associations, Vol. 52, Nº 6, 1061-1086.

Silva, M. F. M. (1986). Subsídios para o estudo da Arte Catreja. *Arte decorativa Arquitectónica*. Revista de Ciências Históricas (Vol. I, pp. 31-68). Porto: Universidade Portucalense.

Tellenbach, H. (1996). La melancolia. Visión histórica del problema: Endogeneidade, tipología, patogenia y clínica. Ed. Morata.

Torga, M. (1993). Diário, XVI. Gráfica de Coimbra.

Vasconcelos, L. (1988). Religiões da Lusitânia (Vol. I). Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda.

Vasconcelos, L. (1989). Religiões da Lusitânia (Vol. II). Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda.

Veríssimo, M., Monteiro, L., Vaughn, B.E. & Santos, A.J. (2003). Qualidade da vinculação e desenvolvimento. *Análise Psicológica*, 4 (XXI): 419-430.

Vigotski, L.S. (2003). A formação social da mente. Ed. Martins Fontes.

Von Wright, G. H. (1979). Explicación y comprensión. Alianza Ed.

Waddell, J. (2005). Foundation Myths. The beginnings of Irish archaeology. Wordwell: Bray.

Weiner, B. (1982). The emotional consequences of causal attributions. In M.S.Clark & S.T. Fiske (eds). *Affect and cognition*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Weiner, B. (1986). An attributional theory of motivation and emotion. New York: Springer-Verlag.

Wittgenstein, I. (1987). Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas. Fundação Calouste Gulbenkian.

A VISÃO DO DIABO N' A DEMANDA DO SANTO GRAAL

Profa. Dra. Adriana Zierer (UEMA/Brathair)

De acordo com Schmitt, o imaginário está relacionado com as relações dos homens entre si, com Deus e com o invisível. O imaginário consiste ainda em “uma realidade coletiva que consiste em narrativas míticas, ficções, imagens, compartilhadas pelos atores sociais. Toda sociedade, todo grupo produz um imaginário, sonhos coletivos garantidores de sua coesão e de sua identidade” (SCHMITT, 2007, p. 351). Le Goff também afirma que as fontes literárias e artísticas são privilegiadas no estudo do imaginário medieval (LE GOFF, 1994, p. 13).

O Diabo segundo o pensamento cristão é o conjunto de forças maléficas que visam desviar o cristão de seus propósitos e levar a humanidade à danação. A partir dos séculos XI e XII é descrito por monges como Raul Glaber e Guibert de Nogent com aparência humana, mas deformado, corcunda e muitas vezes negro como um etíope. Inicialmente é pouco representado nas imagens visuais, mas desde o ano mil adquire traços animais; chifres, orelhas pontudas, asas de morcego, e a partir do século XIII desenvolve cauda, corpo peludo e garras de ave (BASCHÊT, 2002, p. 322). Nas imagens parece-se bastante com Pã, cornudo, cascudo, com pelos grossos e falo e nariz gigantesco (RUSSEL, 2003, p. 65).

Sua figura está associada a Lúcifer (o que traz a luz), o anjo da luz que segundo Santo Gregório Magno teve inveja e orgulho de Deus e foi expulso do Céu (RUSSEL, 2003, p. 91). Numa outra versão, o Livro de Enoch, um evangelho apócrifo, composto no século II a.c, Lúcifer e outros anjos foram seduzidos pela beleza das mulheres e por este motivo foram expulsos da companhia de Deus, passando a habitar o interior da terra, na sua parte mais baixa (BASCHÊT, 2006, p. 381).

A falta é considerada muito mais grave do que se cometida por humanos porque devido à sua natureza angélica, Lúcifer e os outros demônios tinham uma inteligência superior a dos homens. Com a sua queda, ele passou a ser conhecido como o Príncipe das Trevas, sendo por isso, representado na iconografia do século XV como possuindo uma coroa em sua cabeça, como na representação dos irmãos Limbourg do Inferno. Lúcifer e seus companheiros não

têm mais possibilidade de salvação; por isso querem também levar à danação de outras almas. Eles agem, segundo o pensamento cristão com a permissão de Deus, castigando aqueles que escolheram em vida os prazeres da carne e não se arrependeram.

A apresentação do Diabo como um espírito maligno que desviava as pessoas do caminho de luz e ensinamentos de Deus veio a reforçar o Cristianismo como a religião da Salvação. Nesse embate entre o Bem (o reino de Cristo) e o mal, a Igreja afirmava a eficácia do seu poder perante a luta contra os demônios.

A Demanda do Santo Graal é uma novela de cavalaria do século XIII no momento de prosificação e cristianização do ciclo arturiano. O manuscrito que chegou à Península Ibérica faz parte do ciclo da Post -Vulgata da Matéria da Bretanha, tendo circulado em Portugal por volta de meados do século XIII. O centro da obra é a busca do cálice sagrado pelos cavaleiros de Artur. Percebe-se a todo momento na narrativa uma intensa luta travada entre as forças de Deus e as do Diabo.

A trama da Demanda é a seguinte: com os cavaleiros reunidos em volta da tábola redonda aparece o Santo Vaso, recipiente com o sangue de Cristo na cruz que alimenta a todos de forma material e espiritual. Porém após esta aparição, retira-se da corte devido aos pecados do rei e da maior parte dos seus cavaleiros, só podendo ser encontrado pelo cavaleiro perfeito, Galaaz. Após a chegada de Galaaz na corte, a Demanda é iniciada. O cavaleiro que prega a todos para irem a Demanda é Galvam (Galvão), no entanto, logo no princípio ficamos sabendo que ele trará mortes e desgraças na busca. Assim, a luta entre Deus e as forças maléficas, pode ser expressa nas ações dos dois cavaleiros, um Galaaz, o “cavaleiro eleito” a encontrar o Santo Graal e outro Galvam, nomeado no texto como o “cavaleiro do diabo”.

Na narrativa fica muito clara a divisão entre os cavaleiros eleitos e os pecadores que não conseguirão ver outra vez o Santo Graal. Desde o princípio da novela é afirmado categoricamente que os cavaleiros não poderiam levar consigo damas na viagem ou não conseguiriam encontrar o Santo Vaso. Porém dos 150 cavaleiros da tábola redonda apenas os três eleitos principais e mais nove, num total de doze, poderão ver de novo o Graal. O número doze está associado aos doze apóstolos de Cristo na Última Ceia.

Antes de nos dedicarmos aos cavaleiros pecadores com mais atenção, analisemos primeiramente uma representante de Satã na narrativa, a Besta Ladradora.

O Diabo associado ao Feminino: a Besta ladradora

A Besta Ladradora é um animal demoníaco que vai causar a morte de muitos cavaleiros durante a Demanda. Não é explicada muito bem a caracterização física deste animal no manuscrito. Os monstros no período medieval eram vistos como pertencentes a Deus, criados por ele. O Apocalipse de S. João menciona uma besta, citada mais de vinte vezes como personificação do Diabo (WOENSEL, 2001, p. 39). Ele possui sete cabeças e dez chifres (Ap 17, 3), e é comparada com o dragão, também ligado à serpente. Além disso, seus pés se parecem com o urso, dentes de leão, cauda de escorpiões, todos esses traços animalescos foram associados ao Diabo no período medieval.

A Besta é uma fêmea e a Demanda apresenta muitas vezes uma visão misógina sobre o feminino, pois as mulheres são vistas como aquelas que afastam os cavaleiros de encontrar o Santo Vaso, sendo o principal pecado criticado na Demanda é a luxúria, associada diversas vezes às artes “diabólicas” femininas. Outro aspecto citado é o fato de um importante pecado dos cavaleiros e até do rei Artur são os relacionamentos incestuosos.

O nascimento da Besta Ladradora está também relacionado ao desejo do incesto da irmã pelo irmão. Ao ser rejeitada por ele e estando próxima de uma fonte, representando nesta narrativa o misterioso, o mágico, a tentação, deseja cometer o suicídio, quando lhe aparece o Demônio prometendo dar a ela o que desejasse.

Realiza-se então o pacto demoníaco, aspecto bastante presente na literatura medieval e muitas vezes caracterizado pela assinatura de um documento no qual a pessoa nega a Deus e se compromete a adorar o Diabo em troca do que deseja. No caso da irmã, não houve documento, mas o pacto se efetivou através da cópula carnal, aqui juntando dois elementos, o apetite sexual exagerado do Demônio e a tendência feminina para pecar, numa aproximação entre mulher/Eva, relacionada às tentações, aos instintos e à fraqueza, motivo pelo qual segundo vários teólogos medievais a mulher deveria ser controlada e vigiada

pelos homens. A jovem, embora filha de Hipômenes, um rei, já tinha o traço negativo, segundo a narrativa, de ser versada nas artes da necromância.

Um pacto demoníaco famoso na Idade Média foi a lenda de Teófilo, no qual um religioso fez um acordo com o Diabo para se tornar bispo. Escrita em grego no século VI e traduzida em latim no século seguinte, a lenda dizia que Teófilo consultou um mágico judeu que o levou para ver o Maligno. Teófilo a seguir, jura fidelidade a Lúcifer, renuncia a Deus e promete uma vida de luxúria, desprezo e orgulho. No Saltério da Rainha Ingebourg (1200, Museu de Condé, Chantilly) há uma cena de Teófilo entregando um manuscrito ao Diabo, onde está escrito “sou seu vassalo” (RUSSEL, 2003, p. 76-77). Mais tarde, antes de sua alma ser levada ao Inferno, o bispo se arrepende e apela para a Virgem Maria, que anula o Pacto, mostrando a força superior da Virgem, de Jesus e dos santos contra as forças do mal, caso fossem invocados pelos fiéis.

Na Demanda, após a consagração do Pacto pelo ato sexual entre a jovem e o Demônio, a mesma teve grande prazer, esquecendo-se do amor pelo irmão e trama com Satã a morte daquele, acusando o irmão de a ter violentado no passado, em virtude de já estar grávida. Ao ser julgado pela corte do pai, é declarado culpado e a irmã pede que ele morra atacado por cães em jejum por sete dias. O irmão clama sua inocência e lhe lança uma maldição, a que daria luz a mais dessemelhada besta e que esta teria o ladrido de cães.

Quando a criança nasce, se faz viva a profecia do irmão:

El-rei fez guardar sa filha até que foi sazom de haver seu filho. E as donas que estavam com ela a seu parto, u cuidarom a achar filho, acharom a mais dessemelhada besta e a mais mal aventurada, como já ouvistes, e houverom pavor tam grande que todas foram mortas fora ela e outra dona. E a besta se foi assi que nom houve homem no paaço nem no castelo que a podesse tornar e ia poendo os maiores ladridos do mundo. [...] E, porque é filha do demo, aveeram tantas maas aventuras por ela em esta terra e foram mortos tantos homens bõos e tantos bõos cavaleiros como já ouvistes. (DSG, 1995, p. 449)

O pai manda matar a filha e a Besta passa a perseguir e matar vários cavaleiros. O Diabo no imaginário cristão está associado a determinados animais, sendo os mais frequentes a serpente (dragão), a cabra e o cachorro. Existem várias narrativas folclóricas que falam na caça selvagem do diabo com seus cães endiabrados, daí o fato de a Besta Ladradora estar ligada a este animal. Os la-

dridos parecem indicar que ela está continuamente grávida de cães que ladram em seu ventre.

O cão em várias culturas tem uma simbologia ligada ao Além, sendo um psicopompo, condutor das almas ao Outro Mundo (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 176). Podemos exemplificar com a figura de Anúbis, com a cabeça de chacal no Egito Antigo ou Cérbero, o cão de várias cabeças que guardava os portões do Hades na Grécia Antiga. Entre os celtas, o cão também possui caráter sagrado. O maior dos heróis celtas, Cuchulainn, cujo nome significa Cão de Culann, está associado a este animal, e tal associação era uma vista como uma grande honra. O jovem, conhecido inicialmente como Setanta passa a ser chamado de Cuchulainn ao matar o feroz animal do ferreiro Culann e prometer em troca ser o guardião do ferreiro durante um período. O guerreiro é filho do Deus Lug e o vencedor de todos os combates. Utiliza uma arma mágica, a lança Gae Bolga. Segundo Sainero, é comparável ao herói Aquiles da Ilíada, o mais importante dos guerreiros gregos na guerra de Tróia (SAINERO, 1999, p. 171).

Segundo Mcshane em inglês médio o termo *questen*, referente a *Questing Beast*, significa morder e caçar. Um ermitão conta que cinco dos seus filhos haviam sido mortos pela besta e que quando esta foi ferida havia aparecido a figura de um diabo, um homem negro, saindo do lago, seguindo versões que o Diabo tinha aparência humana e/ou poderia transfigurar-se em humano, além de possuir a cor escura, associada às trevas do local onde habitava.

Outro que vivia perseguindo a Besta era o cavaleiro muçulmano Palamades. Ela havia matado os seus onze irmãos e durante a Demanda ele a persegue e procura impedir os cavaleiros da tábola redonda de lutarem contra o animal, o que considera um privilégio seu. Somente após converter-se ao cristianismo pelas mãos de Galaaz, após perder um combate contra aquele, é que Palamades consegue realizar o seu intento. A Besta então é ferida e passa a queimar num lago por toda a eternidade:

A besta quando se sentiu ferida, meteu-se sô a água e começou logo a fazer ãa tam gram tempestade polo lago que semelhava que todolos diaboos do inferno i eram no lago. E começou a arder e a ditar chamas tam grande de todas partes que nom há homem que o visse que o nom tevesse por ãa das maiores maravilhas do mundo. Mas aquela chama nom durou muito, pero aveo ende ãa

maravilha que ainda ora dura i: aquele lago começou a acaecer e a ferver de guisa que nunca quedou de ferver, ante ferve e ferverá já, em mentre o mundo for, assi como os homens cuidam. Aquele lago de tal maravilha como vos conto prês aquela caentura e agora há nome “o Lago da Besta”. (DSG, 1995, p. 431) (grifo nosso)

Assim, temos o exemplo do ser do mal derrotado por um cavaleiro valeroso, Palamades, que só conseguiu concluir o seu intento depois de ter se tornado cristão. Voltemo-nos agora a outras manifestações do Diabo, associado agora à questão dos pecados dos cavaleiros.

O Diabo e os Cavaleiros Pecadores na Demanda

Antes de falarmos dos cavaleiros pecadores, é importante explicar as ações e o comportamento dos eleitos: Galaaz, Persival e Boorz. O nome deste último significa homem ‘escolhido’, o ‘puro dos puros’, o próprio Messias. Simboliza um mundo novo, ou um Cristo sempre vivo em peregrinação mística pelo mundo (MOISÉS, 1975, p. 31). Ele é um cavaleiro virgem e puro, que usa uma estamemha (túnica de lã com farpas) para reforçar a sua condição de penitente e a quem os eremitãos consideram como uma “cousa santa” (DSG, I, 1955, p. 7).

Galaaz realiza várias ações dos cavaleiros eleitos: em primeiro lugar é o único que consegue sentar no “assento perigoso” da tábua redonda, dedicado ao eleito; outros que tentassem sentar ali encontrariam a morte. Logo depois vai recebendo outros elementos que caracterizam o herói por excelência, elementos estes que confirmam a sua eleição divina. Logo no princípio da narrativa há uma aventura de retirar uma espada da pedra, aqui representando soberania espiritual e pureza. Outros episódios ainda confirmam o caráter especial do eleito: o fato de ele conseguir expulsar o demônio (DSG, 1995, p. 301), curar uma leprosa que veste a sua estamemha (DSG, 1995, p. 307) e também fazer um parálítico andar (DSG, II, 1970, p. 490-491), ações em analogia com os feitos de Jesus.

Dois outros eleitos acompanham Galaaz na jornada; Persival, também virgem, mas uma vez tentado por uma bela donzela que na verdade era o Diabo disfarçado e Boorz, cavaleiro que através de encantamento teve relação sexual uma única vez, pela qual se penitenciava pelo resto da vida, e da qual teve um

filho bastardo, Elaim, o Branco. Portanto, fica muito claro que na narrativa o elemento mais importante é a pureza relacionada com abstenção de sexualidade. Galaaz é o mais puro por não demonstrar desejo sexual e suas ações o aproximam de Cristo.

Fica claro o respeito dos eleitos pela Igreja. Boorz se compromete a passar toda a Demanda à base de pão e água e os três eleitos adotam posturas penitentes: rezam, jejuam e se confessam com os eremitas que encontram ao longo do caminho. Persival e Galaaz também realizam ações curativas. Observemos no Quadro 1 as ações dos bons cavaleiros em consonância com a ideologia cavaleiresca pregada pelo cristianismo na Idade Média Central:

Quadro 1. CAVALEIROS VIRTUOSOS NA DEMANDA DO SANTO GRAAL

BONS CAVALEIROS	DEMANDA DO SANTO GRAAL
VIRTUOSOS	12 Eleitos a encontrar o Santo Graal
VIRTUDES: TEOLOGAIS → fé, esperança, caridade CARDEAIS → justiça, prudência, fortaleza e temperança	Cavaleiros Principais: GALAAZ PERSIVAL BOORZ
BONS CRISTÃOS	Obediência aos preceitos da Igreja
DEFENSORES DA FÉ CRISTÃ	Galaaz converte o muçulmano Palamades

Com relação aos cavaleiros não-eleitos a dar cabo das aventuras do Santo Vaso, o motivo principal são os pecados e em especial o pecado da luxúria. Porém mesmo entre os pecadores há diferenciações. Um primeiro grupo pode ser representado por Lancelot e Tristão que, embora sejam excelentes cavaleiros, são pecadores por sua fidelidade ao amor cortês. Ambos desrespeitam o seu senhor (rei Artur-rei Mars) em virtude do amor que sentem por Guinevere-Isolda, e por este motivo são luxuriosos.

Lancelot, que tem um sonho no qual vê a si próprio queimando no Inferno com Genevra (Guinevere) por não conseguir se apartar do seu amor por ela. Vários autores salientam, como Todorov (1976), que o amor cortês é condenado na narrativa. Lancelot tenta se regenerar, mas por fim mantém-se fiel ao amor cortês e por este motivo não encontrará o Santo Vaso e nem a salvação no além-túmulo.

Outro casal adúltero na Demanda e que também queimará no Inferno segundo o manuscrito é Tristão e Iseu (Isolda) que habitam o reino arturiano. Por este motivo o rei Mars (Marcos) é o maior inimigo de Artur na narrativa e ao final da mesma destrói a tábua redonda, símbolo do poderio arturiano.

Além dos pecadores em virtude do adultério como Lancelot e Tristão ou de existem pecadores na Demanda que representam a antítese do bom cavaleiro. Não respeitam o código da cavalaria: mentem, atacam donzelas, matam à traição. Esses cavaleiros incidem nos pecados da ira, inveja, orgulho e luxúria.

No manual de cavalaria do filósofo Ramon Llull O Livro da Ordem de Cavalaria, que procurava ensinar o comportamento adequado à nobreza, o autor que também defende o modelo do cavaleiro cristão, tal como a Demanda, afirma que os cavaleiros deveriam seguir as sete virtudes, as três teológicas (fé, esperança e caridade) e as quatro cardeais (justiça, prudência, fortaleza e temperança), conforme já observamos no Quadro 1. Ao mesmo tempo deveriam proteger o cristianismo e os fracos, lutar contra os infiéis, garantir a manutenção da ordem social e evitar os sete pecados capitais: ira, avareza, preguiça, inveja, luxúria, gula e orgulho. Observemos a seguir o Quadro 2 sobre os pecadores, que estão associados aos vícios na Demanda:

Quadro 2. PRINCIPAIS VÍCIOS DOS CAVALEIROS NA DEMANDA DO SANTO GRAAL

CAVALEIROS	VÍCIOS
LANCELOT TRISTÃO	LUXÚRIA
GALVÃO MORDERET AGRAVAIM	LUXÚRIA INVEJA SOBERBA MENTIRA
LEONEL	IRA

Este grupo de maus cavaleiros, no qual se inserem Galvão e Morderete realizam a luxúria com maldade, atacando donzelas e matando seus pais e irmãos. São eles os representantes dos cavaleiros criticados por Llull e que deveriam ser perseguidos, segundo o filósofo, pelos bons cavaleiros. É importante destacar que esses cavaleiros muitas vezes eram nobres secundogênitos sem terras e atacavam as propriedades de outros senhores, sendo vistos como uma verdadeira ameaça à ordem feudal. Daí a elaboração de obras que visavam “suavizar” o comportamento desses nobres, no qual se integram A Demanda do Santo Graal e o Livro da Ordem de Cavalaria, que defendem um cavaleiro fiel à Igreja nas suas ações contra os muçulmanos e seguidor das corretas normas cristãs.

Galvam é o cavaleiro pecador por excelência na Demanda. Michel Pastoreau salienta que nos romances do século XII Galvão (Gauvain) é apresentado de forma positiva como um exemplo de bom cavaleiro, fiel e galante (PASTOREAU, 1989, p. 48). É um representante do modelo de cavaleiro cortês.

Já nas narrativas posteriores, escritas no século XIII com forte influência cristã, Galvão é um exemplo de mau cavaleiro, contrário aos modelos do cavaleiro cortês e cristão. Ele não segue as normas da cavalaria e torna-se um verdadeiro antagonista. Embora Galvão seja o primeiro cavaleiro a convidar os demais para a demanda, vários presságios confirmam que ele traria desgraças.

Num primeiro momento, uma donzela feia com uma espada prevê que aquele cavaleiro que ao segurar a espada a tornasse rubra de sangue, seria o que mataria mais cavaleiros na Demanda. A profecia se cumpre, pois Galvão ma-

tará dezoito companheiros da tábola redonda participantes da busca do Graal. Mongelli salienta que ele é o “bode expiatório”, aquele representante de todos os pecados dos cavaleiros (MONGELLI, 1995, p. 130-140) e a narrativa chama Galvão de o “cavaleiro do diáboo” (DSG, I, 1955, p. 195).

Ele é mentiroso e nega os valores do cavaleiro cortês. Mata mesmo ao saber que determinados cavaleiros são seus companheiros da tábola redonda, mata cavaleiros desarmados e feridos, ataca mulheres. Erec afirma antes de morrer que ele desrespeitava o código da cavalaria:

- Ai dom Galvão, que é isto que dizeis? Lembrai-vos do juramento e da homenagem da mesa redonda [...] certamente se me matares sereis perjuro e desleal e jamais tereis por isso honra [...] porque estou ferido em tantos lugares que tanta força tenho como um cavaleiro morto.” (DSG, 1988, p. 267)

Mesmo assim Galvão não desiste de seu intuito e mata um cavaleiro que não estava em condições de lutar. Além disso, mente a Persival afirmando que não havia matado parentes dele, quando na verdade havia matado seu pai e irmãos, indicando a sua covardia. Agravam juntamente com Galvão matam Palamades à traição quando este se encontrava ferido (DSG, 1995, p. 441). Quanto a Morderete é o causador da morte do próprio pai, o rei Artur. São exemplos de cavaleiros cobiçosos e que colocam em risco a ordem feudal.

Na Demanda, Galvão reconhece que não era digno de ver o Santo Graal ao se referir a um outro cavaleiro, Elaim, o filho bastardo de Boorz:

- Ai Deus! Disse Galvam; como fremosas maravilhas aqui há! Verdadeiramente sam demonstradas de Nosso Senhor e sam altas maravilhas do Santo Graal e sam as grandes pruridades da Santa Igreja. Certas, disse Galvam a Estor, per esto que Deus mostrou a Elaim devemos nós a entender que jazemos em pecado mortal e que nom nos ama Deus como a ele e que mais deve seer cavaleiro do Santo Graal que nós (DSG, 1995, p. 118). (grifo nosso)

Outro defeito dos cavaleiros é a ira. Neste caso, podemos citar o irmão de Boorz, Leonel. Boorz passa por uma situação em que precisaria salvar dois necessitados de sua ajuda: uma donzela prestes a ser violentada por um cavaleiro; e seu irmão, também em risco de morte, ameaçado por cavaleiros em maior número. Boorz reza por seu irmão e salva a donzela. Deus salva Leonel devido à oração do irmão. Ainda que ermitãos e outros religiosos expliquem isso a Le-

onel este fica com ódio de Boorz e deseja matá-lo. Tentarão proteger Boorz um eremita e o cavaleiro Calogrenante e ambos são mortos por Leonel.

Portanto, vários cavaleiros da Demanda se mostram indignos de encontrar o Santo Graal por pecados como a luxúria, a inveja, o orgulho e a ira. Como não conseguia mais impedir a luta e após as duas mortes, Boorz decide lutar contra o irmão, mas Deus impede que a luta continue para evitar que um dos três cavaleiros eleitos para encontrar o Santo Graal cometesse pecado mortal. Por isso aparece uma voz do céu e também o fogo para separar os dois irmãos.

Através da conduta dos homens em relação ao sexo feminino, é possível observar se eles eram bons ou maus cavaleiros. No caso de Mordred, é também o exemplo do mau cavaleiro, pois, além do fato de agir à traição contra seus companheiros da tábua redonda, violenta mulheres e depois as mata (DSG, 1995, p. 213-214). Assim, devido aos pecados na Demanda, dos quais não escapam nem mesmo o rei Artur, que também possuía um filho bastardo, feito numa donzela tomada à força, os doze eleitos encontram o Graal. Mais tarde, ao ter as mais altas revelações do Santo Vaso, este objeto sagrado e o eleito, Galaaz, ascendem ao Céu junto com os anjos.

CONCLUSÃO

Através da novela de cavalaria A Demanda do Santo Graal podemos perceber algumas representações sobre o Diabo no período medieval, tanto através da Besta Ladradora, animal monstruoso ligado ao Diabo e ao feminino, quanto através do cavaleiro Galvão, o exemplo de cavaleiro pecador e que sintetiza as faltas dos demais cavaleiros da tábua redonda.

A Besta está ligada ao Pacto Demoníaco, associado na narrativa à luxúria e à misoginia, uma vez que ela é fruto de um desejo incestuoso feminino. Apesar disso, podemos ver que também os cavaleiros são pecadores e ligados a faltas como a luxúria, a inveja, o orgulho e a ira.

O modelo de cavaleiro que aparece n' A Demanda do Santo Graal é o do cavaleiro cristão, representado por Galaaz. Ele possui todas as virtudes teológicas, cardeais e ainda outras como a simplicidade e humildade. É um exímio defensor do cristianismo e sua cavalaria é voltada exclusivamente para este fim. Seu comportamento o aproxima quase que de um santo. O eleito expulsa o demônio, realiza curas e por fim ascende aos céus com o Santo Graal e os anjos.

Quanto à maioria dos cavaleiros da tábua redonda e os cavaleiros da sociedade medieval, estavam próximos dos pecados, sua fidelidade à Igreja era incerta e necessitavam de narrativas moralizantes para terem as suas atitudes mais suavizadas e civilizadas em nome do bom ordenamento da sociedade. Com relação às mulheres, segundo a concepção da narrativa, muitas vezes estavam voltadas aos pecados e poderiam levar aos homens nesta direção já que estariam próximas do Diabo, pela atração à luxúria.

Através do exemplo da Besta Ladradora e dos maus cavaleiros, exemplificados na figura de Galvam, o “cavaleiro do Diabo”, a Demanda pretendia estimular comportamentos adequados para evitar as tentações e os pecados capitais na terra e levar os homens e mulheres à salvação na outra vida.

FONTES

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

A Demanda do Santo Graal. Ed. Crítica e fac-similar de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, v. I (1955) e v. II (1970).

A Demanda do Santo Graal. Ed. de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

A Demanda do Santo Graal. Texto sobre os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

RAMON LLULL. O Livro da Ordem de Cavalaria (1279-1283). Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000.

ESTUDOS

BASCHET, Jérôme. “Diabo”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Clau-de (coord). Dicionário Temático do Ocidente Medieval, São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p. 319-331.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1995.

MCSHANE, Kara L. "Questing Beast: texts, images, basic information". In: The Camelot Project at the University of Rochester, disponível em:

<http://www.lib.rochester.edu/camelot/qbmenu.htm>, acesso em 20/08/2010.

MOISÉS, Massaud. A Literatura Portuguesa. Rio de Janeiro: Cultrix, 1975.

MONGELLI, Lênia Márcia. Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur. São Paulo: Íbis, 1995.

PASTOREAU, Michel. No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PRIORE, Mary Del. Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII). SP: Companhia das Letras, 2000.

RUSSEL, Jeffrey Burton. Lúcifer: o Diabo na Idade Média. São Paulo: Madras, 2003.

SAINERO, Ramon. Dicionario Akal de Mitología Celta. Madrid: Akal, 1999.

SCHMITT, Jean-Claude. O Corpo das Imagens. São Paulo: EDUSC, 2007.

TODOROV, Tzvetan. As Estruturas Narrativas. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ZIERER, Adriana. "Artur como Modelo Régio nas Fontes Ibéricas Medievais (Parte I): A Demanda do Santo Graal". In: ZIERER, Adriana e CAMPOS, Luciana de (Coord). Revista Brathair. Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos, Edição temática Matéria da Bretanha. Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, 2003, p. 31-44. www.brathair.com, acesso em 30/06/2010

ZIERER, Adriana M.S. "O Cavaleiro Cristão n'A Demanda do Santo Graal e n'O Livro da Ordem de Cavalaria". In: OLIVEIRA, Terezinha (Org). Educação, História e Filosofia no Ocidente: Antiguidade e Medievo. Itajaí, SC: Univali Ed., 2008, p. 299-313.

Saberes romanos: a religiosidade germânica em César e Tácito

Profa. Dra. Arlete José Mota (UFRJ/Brathair)

A escolha de uma abordagem a respeito da forma como os romanos observavam a cultura e em especial a religiosidade dos povos com os quais tiveram contato deve contemplar questões conceituais a respeito do que os romanos entendiam como relato histórico e o que para eles representavam as práticas religiosas e as relações político-sociais relacionadas aos rituais públicos. Como afirma Pedro Paulo Funari (FUNARI, 1993:15):

Os romanos eram muito religiosos, mas num sentido muito especial da palavra: consideravam o respeito aos rituais como fundamental para a manutenção da vida em sociedade. Esse tipo de religiosidade significava a crença na origem fabulosa de ritos cuja observância era de importância vital.

Convém recordarmos que o dominus exercia por vezes uma espécie de função sacerdotal em sentido mais amplo. Preservar o mos maiorum era preservar a sobrevivência de um povo, suas instituições e seus valores morais. Augusto Magne (MAGNE, 1946: 170)

salienta:

Em sentido mais lato, [sacerdotes] são-nos todos os cidadãos: os pais de família oferecem sacrifícios; oferecem-nos o rei, os cônsules, pretores, ditadores e, mais tarde, os magistrados, em nome do Estado; consultam os auspícios, observando o céu, o vôo dos pássaros ou o apetite dos frangos sagrados.

Quanto a questões relacionadas aos textos históricos, ressaltamos a importância para o conhecimento da história romana dos Comentários (Commentarii), dos Anais (Anales), dos Livros, Arquivos ou Atas (Acta), redigidos desde épocas denominadas como primitivas na historiografia romana.

Se nos voltamos para as origens da prosa literária e para os relatos históricos produzidos a partir de César notamos que há notas importantes a serem feitas sobre o olhar do romano a respeito dos povos considerados exóticos. Atitudes cada vez mais agressivas e aparatos bélicos excepcionais garantiram conquistas territoriais e asseguraram a superioridade do valor guerreiro do romano. Recorremos ao poeta Horácio para mostrarmos sucintamente um aspecto desse valor guerreiro citado: *dulce et decorum est pro patria mori*, “é doce e honroso

morrer pela pátria”, (Odes. III, 2, 13). Cabe destacarmos igualmente um fator predominante para o sucesso das batalhas: a disciplina rigorosa.

Inseridos em contextos diferentes, narrando fatos e realçando personagens com objetivos diferentes, César e Tácito servem de exemplo ao que denominamos de olhar do conquistador. Ambos detêm-se nos hábitos, costumes e formas de organização político-administrativa dos povos considerados estranhos. E os estranhos germanos, subjugados, analisados por eles, ganham destaque por representarem grupos de guerreiros preparados fisicamente (e diríamos moralmente) para o combate. Compreendemos que quanto maior o valor do adversário maior será a glória da conquista. Quaisquer que sejam os propósitos dos dois autores, diversas e interessantes são as possibilidades de estudo dos aspectos formais e conteudísticos dos *Commentarii de bello Gallico*, de César e da *Germania*, de Tácito. César vai além das proposições que poderiam exemplificar um discurso militar, quando se refere não só a detalhadas descrições topográficas, mas também a aspectos históricos - e diríamos psicológicos - dos sujeitos enfocados. Tácito igualmente trata de temas relacionados à cultura daqueles povos.

Sem nos atermos, por questões relacionadas ao propósito deste trabalho, a uma visão mais ampla a respeito dos historiadores latinos, veremos de forma sucinta elementos relacionados à biografia e às características estruturais das obras selecionadas de César e de Tácito. Daremos relevo a certos elementos de valor literário na obra de César, fato que nos surpreende, uma vez que o texto é marcadamente um relato de campanha bélica.

Caio Julio César (100-44 a.C.) é citado entre os principais historiadores latinos, ao lado de Salústio e Cornélio Nepos. Legou-nos os *Commentarii de Bello Gallico* e os *Commentarii de Bello civili*. O vocábulo *commentarius* designa aqui uma espécie de diário de operações militares, apontamentos, memória. Para Diana Bowder (BOWDER, 1990: 64), César

...foi a personificação do gênio militar e administrativo dos romanos. Suas realizações mais notáveis foram a conquista da Gália e a desarticulação permanente da constituição republicana de Roma.

Os Comentários sobre a guerra gaulesa, escritos provavelmente entre os anos 52-51 a. C., não só relatam as operações militares da conquista da Gália, campanha que durou dez anos, mas dão preciosas informações sobre a vida, os costumes e as instituições dos antigos gauleses. Seu estilo é conciso; o texto é

narrado em terceira pessoa. Como afirma Jacques Gaillard (GAILLARD, 1994: 74): “César [é] testemunha de si mesmo”. Muito se tem discutido sobre o valor histórico e literário do *De bello Gallico*, devemos lembrar, entretanto, que César tinha em mente rumos da política interna e externa e propósitos determinados. Há precisão nas descrições geográficas e certos fatos foram constatados. Uma trajetória política é delineada nos comentários. Antônio Freire (FREIRE, 1986: 288) destaca

Júlio César não é um historiador propriamente dito. As duas obras que nos legou, os 7 livros de *Commentarii de bello Gallico* e os três livros do *De bello civili*, mais do que uma finalidade histórica, visam um objetivo auto-apologético. César, como todo o cidadão romano de valor, aspirava às honras e ao poder (...).

Seguindo critérios de uma análise comparativista e reconhecendo a aproximação com o texto literário, vemos que há uma série de elementos estruturadores do *De bello Gallico* que representam um traço diferenciador em relação ao texto de Tácito. São elementos inclusos nos gêneros literários narrativos, como, por exemplo: narrador, personagem, localização espaço-temporal, características forjadoras mais tarde do romance. Além disso, há uma aproximação com o gênero épico.

No âmbito literário, quanto aos elementos estruturadores do *De bello Gallico* teríamos, a guisa de exemplo:

O narrador: o texto em 3ª pessoa sugere um distanciamento do narrador César do personagem César – que, como “personagem”, pode ser visto e admirado por suas habilidades bélicas e desprendimento de sentimentos rancorosos em relação ao inimigo germânico; vemos até uma certa generosidade. Segundo Vítor Manuel de Aguiar e Silva (SILVA, 1990: 220),

O narrador (...) não se identifica necessariamente com o autor textual e muito menos com o autor empírico –identificação esta típica de um biografismo ingênuo ou preconcebido –, pois ele representa enquanto instância automatizada que produz intra textualmente o discurso narrativo, uma construção, uma criatura fictícia do autor textual, constituindo este último, por sua vez, uma construção do autor empírico.

Podemos notar no texto de Tácito, no último parágrafo (XXVII), a referência que denota afastamento (e credibilidade) dos fatos narrados, através da segunda pessoa do plural: *Haec in commune de omnium Germanorum origine*

ac moribus accepimus (“Estas são as coisas que percebemos em comum entre todos os germanos”).

Os personagens: além de César, personagem, marcado pelas características anteriormente comentadas, há os adversários do grande herói que são marcados por qualidades físicas e morais elevadas. Afinal para um grande herói, um grande adversário. Como afirma Bowra (BOWRA, 1950: 17): “... [o] principal fim [do herói] é alcançar honras e renome por meio dos seus feitos e por eles ser lembrado depois de morrer”.

A localização espacio-temporal: se aocorrem poucas marcas temporais noDe bello Gallico se o desenrolar da ação se mantém num tempo narrativo interno, o mesmo não ocorre com a localização espacial. Fronteiras, distâncias, acidentes geográficos podem revelar vastidão territorial - portanto, um feito militar que excede, que é grandioso. É conhecido até por aqueles que se iniciam nos estudos de língua latina o primeiro parágrafo dos Commnetarii: Gallia est omnis diuisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur... (“A Gália está toda dividida em três partes, das quais uma é habitada pelos belgas, a outra pelos aquitânios, a terceira pelos que em sua língua se chamam celtas, na nossa gauleses...”).

Passemos a seguir aos dados biográficos a respeito de Tácito. Da biografia de Tácito ressaltamos que desempenhou diferentes cargos públicos: pretor sob Domiciano e cônsul sob Nerva. Sobreviveram as seguintes obras: Diálogo dos oradores (sobre a evolução da eloquência); Germânia (De moribus Germanorum), em 98 ; Agricola (biografia do sogro de Tácito); Histórias (sobre acontecimentos da época em que viveu); e Anais (sobre acontecimentos anteriores aos descritos nas Histórias). Segundo Maria Corrêa Ciribelli (CIRIBELLI, 1978: 299),

Tácito louva a verdade como uma das qualidades dos escritores da república e, como seu contemporâneo, Plínio o Jovem, considera a História obra de exatidão e sinceridade (...).

Tanto para Tácito como para Plínio o Jovem, bastava que o indivíduo conhecesse política e fosse bom orador para fazer História. Não havia necessidade de preparação especial (...).

Na Germania, em 46 parágrafos, estão sintetizadas informações sobre a região e os povos da Germânia. Tácito segue uma tradição etnográfica que em Roma é desenvolvida por César, Tito Lívio, Plínio. Além disso, há várias passagens que podem ser identificadas com trechos do *De bello Gallico*. A Germania é considerada como um verdadeiro tratado de geografia humana, onde se vislumbra a oposição entre o luxo da sociedade romana e a austeridade dos germanos.

Quanto às informações a respeito dos germanos extraídas dos autores selecionados, poderíamos destacar a princípio que a primeira referência aos germani localiza-se no texto de César já no primeiro livro, primeiro parágrafo. César preocupa-se também em descrever características que distinguem os vários povos que se reúnem sob o nome comum de germanos (no livro IV, por exemplo). Mas é no livro VI que César vai se deter nos hábitos e costumes destes povos, quando compara os gauleses aos germanos nos parágrafos 10 ao 29, dedicando aos germanos os parágrafos 21 a 29. Salientamos que os povos germânicos, de certa forma admirados por seu ardor guerreiro, não deixaram de despertar no imaginário romano fantasias a respeito de seus costumes, lembrando que territórios pouco conhecidos poderiam abrigar seres estranhos e ferozes.

Tácito destaca, no primeiro parágrafo da Germania, a origem dos povos germânicos:

Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium aduentibus et hospitibus mixtos, quia nec terra olim sed classibus aduehebantur qui mutare sedes querebant...

(Acredito que os germanos são naturais de sua própria terra e que também não criaram relações de hospitalidade com outros povos, contatos que resultassem em misturas ...).

Para o historiador, Hércules teria estado entre os germanos. No terceiro parágrafo da Germania:

Fuisse apud eos et Herculem memorant, primumque omnium uirorum fortium ituri in proelia canunt.

(Contam que Hércules esteve entre eles e, antes dos combates o rememoravam como o primeiro dentre os heróis ...).

Ainda no mesmo parágrafo, Tácito comenta que também Ulisses teria chegado à Germânia:

Ceterum et Vlixen quidam opinantur longo illo et fabuloso errore in hunc Oceanum delatum adiisse Germaniae terras, Asciburgiumque, quod in ripa Rheni situm hodieque incolitur, ab illo constitutum nominatumque(...); aram quin etiam Vlixi consecratam, adiecto Laertae patris nomine, eodem loco olim repertam, monumentaque et tumulos quosdam Graecis litteris inscriptos in confinio Germaniae Raetiaeque adhuc extare.

(Dizem alguns que Ulisses, em seu longo e fabuloso caminho, chegou às terras da Germânia, fundando Arciburgio, situada às margens do Reno, ainda hoje habitada. Dizem que, nesta cidade, foi encontrado um altar consagrado a Ulisses, com o nome de Laertes, seu pai. Dizem também que existem alguns monumentos e tumbas com inscrições gregas, na Germânia e na Récia, onde seu nome está citado ...).

Tanto César quanto Tácito se detêm a relacionar características físicas, morais e comportamentais dos germanos. Se há pontos de convergência nos dois relatos, há traços diferenciadores que chamam a nossa atenção, em especial no que tangencia os costumes religiosos dos germanos. Há divergências quanto a questão sacrificial. E Tácito, como veremos adiante, faz alusão direta ao De bello Gallico, referindo-se, contudo, a um povo diferente daquele citado por César.

Vejamos separadamente o que relatam os dois autores:

César, comenta, no parágrafo 21,

Germani multum ab hac consuetudine differunt. Nam neque druides habent qui rebus diuinis praesin, neque sacrificiis student. Deorum numero eos solos ducunt quos cernunt (...)Solem et Vulcanum e Lunam...

(Os germanos diferem muito em costumes. Assim não tem druidas, que presidam às coisas divinas nem sacrificios. Contam unicamente no número dos deuses, os que vêem (...) Sol, Lua, Vulcano).

Nos parágrafos seguintes César revela sucintamente aspectos relacionados à convivência social e ao pouco esmero com a agricultura, uma vez que as ati-

vidades bélicas são bem mais incentivadas. Ocupa-se, então, o autor em particularidades dos povos no que diz respeito ao embate que irá ocorrer. Tácito apresenta maiores detalhes a respeito de hábitos relacionados a crenças e atitudes perante os deuses.

Tácito, ao falar das práticas religiosas dos germanos, de forma mais ampla em relação ao texto de César explicita crenças e hábitos, segundo a visão romana, utilizando também nomes do universo mítico greco-romano, mas afirma que há sacrifícios, como no parágrafo 9:

Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant

(Cultuam dentre os deuses especialmente Mercúrio e, para que sejam favoráveis, acreditam que devem sacrificar vítimas humanas. Já Hércules e Marte são aplacados com animais...).

Observamos passagem citada acima que Tácito usa a mesma frase utilizada por César para falar do culto a Mercúrio. César afirma: *Deum maxime Mercurium colunt* (VI, 17); Tácito: *Deorum maxime Mercurium colunt*. Um detalhe que merece destaque: César fala dos gauleses.

No mesmo parágrafo 9, Tácito comenta que os germanos não aceitam idealizações antropomórficas para seus deuses:

Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur.

(Julgam que não se adequa à magnitude dos seres celestes os manter entre paredes ou mostrá-los com alguma feição humana).

São respeitadíssimas, segundo Tácito, as práticas de adivinhação (no parágrafo 10): *Auspicia sortesque ut qui maxime obseruant...* (“os auspícios e as sortes são amplamente observados...”). Os germanos, além de tirar a sorte utilizando um ramo de árvore frutífera, marcado com sinais e dividido em pedaços, consultavam o voo e o canto das aves. E causa admiração ao historiador a observação atenta do relinchar dos cavalos, também no parágrafo 10:

Proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri: publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos

pressos sacro curu sacerdos ac rex uel princeps ciuitatis comitantur hinnitus-
que ac fremitus obserua.

(É próprio do povo observar os presságios através do relinchar dos cavalos. Eles são alimentados para o interesse público em suas próprias selvas e bosques sagrados. Têm o pelo branco e nenhum mortal pode ter contato com eles. São atrelados a um coche sagrado e um sacerdote, um rei ou o principal da cidade, os acompanham, observando sua respiração e seu relincho).

Para concluir podemos dizer que, mesmo se restam dúvidas quanto à veracidade das informações extraídas dos dois autores, e, se consideramos exagerados os elogios à moral e à fortaleza de caráter dos povos descritos (que poderiam contrastar com os vícios de seus contemporâneos), reconhecemos o valor de suas obras, em especial no que concerne ao olhar romano em direção aos povos subjugados. Impuseram vocábulos latinos para expressar conceitos, práticas administrativas e cultos religiosos, sem se preocupar qual era o valor dos mesmos para os povos enfocados. César e Tácito, entretanto, reconhecem nos germanos o vigor moral e a força da tradição.

BIBLIOGRAFIA

ACCIOLI, Roberto. César e a revolução romana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

BARTHES, Roland et alii. Análise estrutural da narrativa. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOISSIER, Gaston. Tácito. São Paulo: Difusão, s.d.

BOWDER, Diana. Quem foi quem na Roma antiga. Trad. Maristela Ribeiro de Almeida Marcondes. São Paulo: Art Editora, 1990.

BOWRA, C.M. Virgílio, Tasso, Camões e Milton (Ensaio sobre a epopéia). Trad. António Álvaro Dória. Porto: Livraria Civilização, 1950.

CANFORA, Luciano. Júlio César: o ditador democrático. Trad. Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Narrativa, sentido, história. São Paulo: Papyrus, 1997.

CARDOSO, Zélia de Almeida. A literatura latina. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARR, Edward Hallet. O que é história? Trad. Lúcia Maurício de Alverga. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

CÉSAR. Guerre des Gaules. Texte ét. par L. A. Constans. Paris: Les Belles Lettres, 1926

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Tito Lívio e a crítica histórica moderna. São Paulo: USP / Secção Gráfica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1978

FREIRE, António. Humanismo clássico. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1986

FUNARI, Pedro Paulo. Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. Roma. Vida pública e privada. São Paulo: Atual, 1993.

GAILLARD, Jacques. Introdução à literatura latina. Trad. Cristina Pimentel. Lisboa: Editorial Inquérito, 1994.

LIMA, Luiz Costa. História. Ficção. Literatura. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

MAGNE, Augusto. Geografia, história e instituições romanas. São Paulo: Editora Anchieta, 1946.

RICOEUR, Paul. Temp et récit. Paris: Éditions du Seuil, 1983. 3v.

SILVA, Márcia Regina de Faria da. Augusto e as transformações no cenário romano. Principia. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais da UERJ, Rio de Janeiro, n. XI, p. 29-38, 2004.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e. Teoria e metodologia literárias. Lisboa: Universidade Aberta, 1990.

TACITE. La Germanie. Tex. ét. et trad. par Jacques Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1949

O CONCEITO DE UNIVERSAL EM JOHN DUNS SCOT

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres (UFSJ)

Os séculos XIV e XV são caracterizados, em relação à época anterior, os “Tempos Feudais” (séculos XI, XII, XIII), por continuidades e rupturas. As primeiras correspondem aos processos históricos de longa duração que caracterizam a Baixa Idade Média: as estruturas senhoriais e as feudo-vassálicas, o desenvolvimento urbano, os conflitos entre Império e Papado, a expansão do ensino universitário, entre outros pontos. As segundas dizem respeito aos elementos da “Crise” que, segundo muitos autores, se abateram então sobre o conjunto da sociedade medieval. Ainda que essa dita Crise seja de fato muito relativa, uma vez que não acarretou a depressão socioeconômica (com ramificações em outros setores) de todo o Ocidente, sendo singularmente sentida apenas no norte do Reino da França, teve ela repercussões de grande monta no meio universitário. Com efeito, juntamente com a expansão do ensino universitário através da Europa, ocorreu feudalização e senhoralização do meio que, abandonando suas preocupações corporativas, tornou-se um centro de riqueza e poder em aliança, via de regra, com os Estados Monárquicos emergentes. Tal mudança causou uma sensível queda no ensino universitário.

Toda essa mutação social foi acompanhada alterações significativas na própria escolástica. É natural que, com a referida decadência e, principalmente, sendo a Universidade de Paris tida com a universidade por excelência, principal centro do ensino teológico, seu método e seus princípios, tantos teológicos como filosóficos, fossem então duramente criticados.

Tal perspectiva teve como uma de suas frentes principais a constituída pela Universidade de Oxford e por seus mestres. Com efeito, o século XIV foi marcado pela, usando palavras de Alain De Libera, “irresistível decolagem da filosofia inglesa”. Quer dizer, para este autor, com exceção da Alemanha (onde a escolástica dominicana alemã, fundada por Santo Alberto Magno, mantém, com Dietrich de Freiburg, Mestre Eckhart e Bertolo de Moosburg, uma orientação neoplatônica original), a maior parte do que De Libera chamou os “países ‘universitários’”, particularmente, o reino da França e a Península Itálica, foram então impregnados de idéias inglesas (DE LIBERA, 1998, p. 418).

John Duns Scot nasceu em Maxton, condado de Rosburgh, na atual Escócia, por volta de 1270, e faleceu prematuramente em 1308. Em 1277, entra para o convento franciscano de Dumfries e em 1281 ingressa na Ordem dos Frades

Menores. Estudando em Oxford pouco antes de 1290, ordenou-se padre em Northampton em 1291 e foi estudar mais tarde em Paris, onde teve como mestre Gonzalo de Balboa (1293-1296), tendo voltado depois a estudar em Oxford, com Guilherme de Ware. Foi lá que começou a ensinar teologia, em 1300. A base deste ensino forma o conteúdo de seu primeiro Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo denominado *Opus Oxoniense*. Em 1302, retornou à Paris e, para obter o grau de Doutor, aí começou pela segunda vez o mesmo texto. Devemos assim a este estudo a segunda redação do seu Comentário, dito *Reportata Parisiensia*.

Em 1303, parece tomar o partido papal durante a famosa querela entre a Santa Sé e o poder capetíngio, ao menos se recusou a assinar um documento de apelações contra os decretos papais. O resultado foi que, como punição, foi banido da França por Felipe, o Belo. Retorna, no entanto, a Paris em 1304, torna-se aí Doutor em teologia em 1305. É em 1307 mandado para Colônia, onde morre em 8 de novembro de 1308.

Além de seus dois Comentários sobre Pedro Lombardo, temos dele uma série de escritos sobre lógica, importantes *Questões sobre Metafísica*, *Quaestiones Quodlibetates* e um tratado *De Primo Principio*.

Com efeito, como bem salienta Etienne Gilson, ainda que não consideremos obras menos importantes ou de autenticidade duvidosa, ficamos confusos diante da imensidão do esforço realizado por um mestre falecido aos quarenta e dois anos (GILSON, 1995, p.737).

Seus princípios lógicos, metafísicos e teológicos naturalmente nascem então de concepções particulares, produtos do gênio intelectual de Scot, ligadas a sua interpretação pessoal dos parâmetros lógicos, metafísicos e teológicos do seu tempo. Mas estão também inseridas num outro processo, ligado a uma disputa fundamental que marcou toda a Europa Ocidental desde o século XIII, continuo-se pelos séculos XIV e XV, e teve profundas repercussões inclusive para bem além da Idade Média, ou seja, o embate entre duas tradições filosóficas, a da Universidade de Oxford e a da Universidade de Paris.

De fato, temos que ter sempre em mente que Scot foi um homem de partido. Ou seja, em Oxford e mesmo em Paris, fundamentalmente em sua obra, defendia sua escola teológico-filosófica, a franciscana e oxfordiana, de fundo agostiniano, contra a tradição da escolástica parisiense, de fundo dominicano e aristotélico. Apenas ele não foi um agostiniano radical, como veremos. Igual-

mente defendeu o papa contra as pretensões capetíngias. Sim, pois sua recusa em assinar o documento anti-papal denota essa defesa. Dessa forma, sua produção teológica, lógica e metafísica traz a marca de seus interesses e opiniões de grupo enquanto oxfordiano de escola e defensor do Papado. Apenas, enquanto a primeira postura é evidente e, nisto, aceita consensualmente pelos estudiosos da filosofia medieval, a segunda não parece ser óbvia.

Mas quanto à filiação intelectual de Duns Scot temos que traçar mais algumas linhas. Béraud de Saint-Maurice salienta que sua obra tem um caráter nitidamente agostiniano nas suas linhas mestras, sempre franciscano nos detalhes como no conjunto e muitíssimas vezes de acordo com Santo Tomás e Aristóteles. Realiza assim uma síntese do agostianismo e do aristotelismo, graças a uma via media por ele sabiamente aberta entre os dois sistemas opostos (SAINT-MAURICE, 1947, p.120).

Na verdade, Duns Scot em sua teologia e em sua filosofia, a um fundo agostiniano acrescentava empréstimos da linha aristotélica. Isto, no entanto, não o impedia de discordar radicalmente (inclusive em princípios fundamentais), de Santo Tomás e, mesmo, de Aristóteles. Tal fundo agostiniano, por outra, não implicava numa aceitação total da obra de Santo Agostinho. Por vezes ele discordou deste, e, mesmo, de Platão. Seria então melhor dizer que Duns Scot, em vez de uma grande síntese ou uma via média, apenas não foi (diferente da maioria dos franciscanos), totalmente avesso ao aristotelismo e, mesmo, procurou por vezes combinar elementos das duas linhas, mas dotando-os sempre de um caráter original.

Mas se podemos de forma relativamente fácil compreender sua filiação intelectual, sua filiação política parece ser um tanto obscura. Para compreendê-la, no entanto, devemos entender melhor o quadro sociopolítico da época e especialmente a querelas entre o Papado e o Reino da França por ocasião, respectivamente, de Bonifácio VIII e Felipe, o Belo.

De fato, com relação aos processos sócio-políticos, os séculos XIV e XV foram marcados por um quadro complexo de múltiplas formas de poder em conflito. Num extremo encontravam-se poderes locais, de toda sorte, que ainda marcavam profundamente o Ocidente. No outro, os poderes de pretensão universalista, ainda que decadentes – o Império e o Papado. Entre os dois, se desenvolviam as figuras do rei e do Estado Monárquico que, lutando contra todas essas forças, foram progressivamente se impondo num processo multissecular de avanços e recuos que, de fato, só chegou à conclusão na Idade Moderna. Foi

em virtude dessa nova evolução que a multissecular disputa entre os poderes político e religioso tomou então uma nova versão: a querela entre o poder papal e o de um rei.

Bonifácio VIII, em virtude da plenitudo potestatis papalis se julgava detentor do direito de zelar sobre a política dos reis e imperadores e podia inclusive, em caso de necessidade, sancioná-la. Uma tal doutrina que, de fato, pretendia o governo in temporalibus, não podia ser ratificada pelo rei da França Felipe, o Belo, por demais zeloso em manter seu poder sobre seu reino e, mesmo, sobre a própria Igreja da França. Efetivamente o choque se deu quando, no fim do século XIII, Bonifácio VIII, através da bula Clericis Laicos (1296), contestava a validade das taxas cobradas dos eclesiásticos na França sem a permissão do papa. O que se seguiu foi uma série de episódios com medidas drásticas tomadas de ambos os lados. Por fim, poucos dias depois do papa emitir a bula Super Petrio Solio (1303), desligando os súditos de Felipe da obediência ao seu rei, Nogaret (conselheiro francês), à frente de uma pequena tropa, entrou na cidade de Anagni, onde estava o papa, e o aprisionou. Bonifácio foi logo posto em liberdade (ficou só três dias aprisionado), mas morreu, em virtude do choque possivelmente (há também suspeita de maus tratos), cerca de um mês depois. Foi o episódio que ficou conhecido como o “Atentado de Anagni”, que selou a vitória capetíngia, uma vez que após a morte do papa Bonifácio, o Papado deslocou-se para Avignon, passando a ser, de certa forma, tutelado pelo poder real francês.

Diante do recrudescimento da querela que se seguiu a Super Petrio Solio, a Universidade de Paris logo assumiu o partido real, consoante com o seu compromisso com o poder capetíngio. Mas o studium franciscano incorporado à universidade, rachou-se. Uma parte dele aderiu às apelações impostas pelo rei da França dos decretos papais, a outra, composta por oitenta e sete frades incluindo John Scot, se recusou a assinar o documento. Os não apelantes recebem então ordem de deixar o reino no espaço de três dias após a recusa. Scot partiu de Paris entre 25 e 26 de junho de 1303. Tal fato representou para nosso pensador, ainda que momentaneamente como já comentamos,³² o abandono

32 Com efeito, depois da morte de Bonifácio VIII, que se seguiu ao “Atentado de Anagni”, os exilados não apelantes tornam a entrar na França, a Universidade de Paris reabre então os cursos destes em 14 de setembro de 1304 e Duns Scot retoma suas atividades.

de suas atividades na Universidade de Paris, juntamente como todos os prestígios dele decorrentes.

Explicar tal atitude inicialmente parece tarefa simples. Podemos vê-la no conjunto da reação franciscana contra a apelação real. Scot, tal qual os demais que não assinaram o documento, como eclesiásticos fiéis aos seus votos de obediência, não poderiam se voltar contra o papa. Igualmente deveriam julgar certas atitudes do capetíngio como desmandos de poder. Mas qual seria a impressão particular de Scot diante das perspectivas radicais da hierocracia bonifaciana? Seria ele também um hierocrata? Inclusive um hierocrata radical como Bonifácio VIII? Não veria ele, nas atitudes papais e nas linhas de suas bulas, uma perspectiva nítida de subordinação do poder político pelo religioso tal qual a filosofia pela teologia? Como que ele, defensor que era da autonomia filosófica (esta era uma das propostas centrais da linha filosófica oxfordiana contra a parisiense, por demais salientada por Scot ao longo de sua obra) se posicionava a respeito do princípio de subordinação no campo do político? São perguntas que não podemos deixar de procurar responder.

Mas, diferente de seu discípulo, de índole claramente antihierocrática, Guilherme de Ockham, Duns Scot não escreveu sequer um opúsculo de filosofia política e, em virtude disto, fica realmente difícil caracterizá-lo, numa primeira vista, definitivamente a favor ou contra a plenitudo potestatis papalis de Bonifácio VIII.

Porém, por um lado, em nossa opinião a recusa em assinar o documento capetíngio demonstra sim uma aceitação em alguma medida das perspectivas políticas papais. Com efeito, vivia Scot então sob a óptica do conflito. Seria, portanto, ao menos improvável que ele, como teólogo e filósofo de grande acuidade, não viesse a tomar uma posição, de caráter especificamente político, com relação ao mesmo. Como não assina o documento é porque dele discorda. Pensar que tal discordância deriva somente de aspectos gerais (como apontados acima), seria ter uma visão simplista do caso e, mesmo, de certa forma duvidar da referida acuidade.

Mas, também, apesar de não ter escrito obras de caráter político, não seria possível evidenciar aspectos de cunho político em sua obra teológico-lógico-metafísica e, mesmo, em seu princípio do “(também) particularismo das essências”, base de sua concepção realista dos universais? Tal obra em conjunto e tal princípio em particular não teriam relação, em alguma medida, com sua

distinção entre os saberes e sua atitude de (relativa) defesa do papa contra o capetíngio?

Alain de Libera observa que a teoria da essência e, conseqüentemente, a compreensão do universal em John Duns Scot baseia-se na noção de unidade não numérica do sensível. Segundo Scot, ainda que o ato de percepção tenha por objeto o indivíduo, a sensação alcança também o universal: os objetos sensíveis têm uma unidade real, distinta da unidade numérica do singular e da universalidade do conceito e é essa unidade que funda a universalidade conceitual. Tal questão, porém, liga-se a outra, a da anterioridade da natureza. Com efeito, segundo a unidade que lhe é própria na medida em que é uma natureza, a natureza é indiferente à unidade individual singular. Mesmo que essa natureza jamais esteja realmente separada dos indivíduos dos quais ela é natureza, de per si ela não é um desses indivíduos e é naturalmente anterior a todos eles. Considerada segundo essa anterioridade natural a natureza é algo essencial, ela é o objeto do intelecto. E é em função da *qüidade*³³ assim interpretada que as proposições por si do primeiro modo são verdadeiras. Pois tudo aquilo que é predicado da *qüidade* de uma coisa segundo o primeiro modo da predicação por si está compreendido nela essencialmente, na própria medida que essa *qüidade* é separada dos indivíduos que lhe são naturalmente posteriores. (DE LIBERA, 1998, pp. 420 e 421).

Segundo Philoteus Boehner e Etienne Gilson, Duns Scot dá início a um rompimento decisivo com a teoria aristotélica do conhecimento. A preferência aristotélica pelo universal sobre o singular jamais pode satisfazer-lhe o sentimento cristão. Assim introduz a distinção, posteriormente adotada por quase todas as escolas, entre o conhecimento abstrativo e o conhecimento intuitivo. O primeiro prescinde ou abstrai da existência e presença do objeto, para apreender-lhe unicamente a essência mediante uma imagem cognoscitiva (“species”). Já o conhecimento intuitivo, ao contrário, visa o objeto enquanto existente e presente, apreende-o de modo imediato, sem a intervenção de qualquer imagem. De sorte que o conhecimento intuitivo nos permite a entrar em contato imediato com a própria coisa.

33 *Qüidade* ou *Qüidade* é um termo introduzido pelas traduções latinas feitas no século XII (do árabe) a partir das obras de Aristóteles. Corresponde à expressão aristotélica *quod quid erat esse*. Esse termo significa essência necessária (substancial) ou substância.

A questão central é que, tomada em absoluto, a coisa singular é cognoscível, isto é em sua singularidade, pois a singularidade (“haecceitas”) é uma determinação positiva que torna a coisa singular precisamente esta coisa singular e, como determinação positiva, ela contribui para a realidade e, conseqüentemente, para a cognoscibilidade. Tal perspectiva leva-o a rejeitar também a Platão, mas exatamente a degradação platônica da coisa particular. Com efeito, em Scot a particularidade também representa uma perfeição e, assim sendo, o conhecimento do ser singular é também algo de perfeito (BOEHNER; GILSON, 1991, pp. 495 e 496).

Desenvolvendo esta argumentação, Etienne Gilson, em seu clássico “A Filosofia na Idade Média”, salienta que o princípio scotista do universal parte de outro princípio seu, o do realismo das formas que se exprime primeiramente em sua famosa teoria da “distinção formal”. Scot vislumbra esta distinção como intermediária entre a distinção de razão e a distinção real, ocorrendo sempre que o intelecto pode conceber, no seio de um ser real, um de seus constituinte formais à parte dos outros. As formalitates assim concebidas são, pois, ao mesmo tempo, realmente distintas no pensamento e realmente unas da própria unidade do sujeito.

Tal doutrina, prossegue Gilson, relaciona-se, em Scot, com o próprio processo de formação dos conceitos. Para o Doctor Subtilis a essência é igualmente indiferente ao universal e ao individual. Ela, no entanto, contém virtualmente os dois. Destarte, o universal é um produto do intelecto, mas que tem seu fundamento nas coisas. Em outras palavras, o universal resulta sim da abstração efetuada sobre as coisas por nosso intelecto. Mas se ele fosse um puro produto do intelecto, sem nenhum fundamento nas próprias coisas, não haveria mais nenhuma diferença entre a Metafísica, que tem por objeto o ser, e a Lógica, que tem por objeto os conceitos. Ademais, toda a ciência (saber) seria uma simples Lógica (“*omnis scientia esset logica*”). Assim é preciso aceitar que o real não é, em si, nem pura universalidade, nem pura singularidade. Que não seja pura singularidade, resulta do próprio fato de que podemos abstrair dele as idéias gerais. Se a espécie já não possuísse certa unidade, inferior aliás à unidade numérica do singular, nossos conceitos não corresponderiam a nada. Mas, inversamente, o universal da espécie que se encontra, fragmentado, nos diversos singulares, sempre se apresenta neles com a marca própria da singularidade.

Para explicar o singular, conclui Gilson, Scot parte da natureza ou essência comum, nem universal nem particular, que o metafísico considera. Resolver

este problema consiste, pois, para ele, inevitavelmente, em acrescentar à essência uma determinação “individuante”. Essa determinação não poderia ser uma forma, porque toda forma é comum aos indivíduos de uma mesma espécie. Portanto, ela deve se acrescentar à forma a partir do interior. De fato, segundo Duns Scot, ela é sua atualidade última. É a famosa “hecceidade” scotista, o ato último que determina em relação à forma da espécie a singularidade do indivíduo (GILSON, 1995, pp. 746 e 747).

Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri, Duns Scot reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos participariam. Com efeito, para ele, nem a matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade (sendo, por natureza, comum a todos os entes da mesma espécie) e, conseqüentemente, sequer o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais. Essa entidade (a individualidade) não é nem matéria, nem forma, nem composto, no sentido que cada um deles é natureza, mas é a realidade última do ente que é matéria, que é forma, que é composto. Scot sustenta então que é a realidade última que explica a individualidade, isto é, a sua perfeição, graças à qual uma realidade “haec est”, é esta e não outra. Daí exatamente o termo *haecceitas*, que indica a formalidade ou a perfeição pela qual cada ente é o que é e se distingue de todo outro ente. Deste contexto, prosseguem Reale e Antiseri, deriva a exaltação scotista da pessoa humana. Sugestivamente descrita como “ultima solitudo”, a pessoa é *ab alio*, pode ser *cum alio*, mas *non in alio*. Em outras palavras, pode se comunicar, condicionar e ser condicionada, mas não perder a sua identidade. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo, *imperium in imperio*. No conceito bem determinado de “pessoa”, coincidem o particular e o universal. O homem, cada homem, não é determinação do universal. Enquanto realidade singular no tempo e irrepetível na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com Deus uno e trino da escritura (REALE; ANTISERI, 2005: 607 e 608).

Bem, analisando sua perspectiva com relação à questão dos universais, observando sua inovadora visão da essência e tentando estabelecer uma relação com sua atitude de caráter político ficamos, no entanto, ainda mais na dúvida.

Um dos princípios centrais de sua obra teológica, lógica e metafísica, foi defender a autonomia da filosofia diante da teologia, seguindo assim uma pers-

pectiva de autonomia das realidades terrestres normalmente contida na pena dos antihierocratas. Tal perspectiva relaciona-se diretamente a valorização da pessoa humana vista acima, que é, em última análise, o eixo mestre de seu realismo e de sua idéia de essência. Haveria então uma nítida contradição entre sua postura teológico-lógica-metafísica e sua atitude de recusa ao poder capetíngio? Sim, afinal, como vimos antes, um dos grandes objetivos de Felipe era o de se desvencilhar da tutela papal através da reivindicação de autonomia do poder político, isto é, admitir um domínio próprio ao Estado independente da Igreja e, especialmente, do Papado.

Claro que pode se objetar no sentido de que uma perspectiva de autonomia das realidades terrestres aparece também em penas hierocráticas. O caso de Santo Tomás de Aquino é aqui um exemplo característico.

Com efeito, em pleno século XIII com a recepção no Ocidente do pensamento aristotélico, especialmente da Política, não havia mais como negar ao Estado um campo dotado de certa autonomia. Mas dois pontos devem ser observados.

Primeiramente, o princípio tomista dessa referida autonomia é bem mais conservador que o scotista, não admitindo a independência da filosofia em relação à teologia. O princípio tomista, na realidade, baseia-se na idéia geral de Distinção dos Domínios que, na verdade, bem caracteriza o pensamento hierocrata.

Etienne Gilson nos relata a este respeito. Como há nítida diferença entre o temporal (o Estado) e o espiritual (a Igreja), temos de fato dois domínios, isto é, dois campos de atuação, mas, nesta perspectiva, o Estado está sempre para a Igreja da mesma forma como a filosofia está para a teologia e como a natureza está para a graça, ou seja, a doutrina medieval hierocrática tende a absorver o Estado na Igreja, a distingui-lo dela da mesma forma e com as mesmas nuances com que tende a absorver a filosofia na teologia e a natureza na graça, e a distingui-las. Assim o príncipe, que tem autoridade sobre o temporal e o conduz a seus fins temporais (fins antecedentes ou secundários), esta subordinado ao papa, que conduz o príncipe e seu povo ao fim espiritual último, a fruição de Deus (GILSON, 1995: 308-309).

Em segundo lugar, o princípio hierocrático tomista, desenvolvido preferencialmente em seu opúsculos políticos *Questões sobre a Lei* na *Suma de Teologia* e *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*, refere-se à

perspectiva de potestas indirecta ratione peccati dos papas de então, não tendo a radicalidade do de Bonifácio VIII que, em sua idéia de potestas indirecta, pretendia, como comentado, de fato governar in temporalibus.

Por tudo, permanece a estranheza com relação ao fato que John Duns Scot, assumindo a liberdade da filosofia perante a teologia, e valorizando mais que qualquer outro filósofo escolástico até então a pessoa humana, não assumisse também claramente a defesa do Estado perante a Igreja e, em particular, perante o Papado.

V. Referências Bibliográficas:

V.a – Corpus Documental:

JOHN DUNS SCOT. Escritos Filosóficos. Trad. e notas de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. Coleção Os Pensadores. Vol.: Duns Scot/Ockham. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

V.b - Bibliografia:

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DE LIBERA, Alain. Penser au Moyen Âge. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

----- A Filosofia Medieval. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GUENÉE, Bernard. O Ocidente nos Séculos XIV e XV. Os Estados. São Paulo: EdUSP, 1987.

GILSON, Etienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

-----; BOEHNAR, Philoteus. História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1982.

HEERS, Jacques. História Medieval. São Paulo: Bertrand Brasil, 1991.

HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. Verbete: Duns Escoto (ou Scot) João, 1266-1308, Frade Menor. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JUNIOR, Pedro Leite. O Problema dos Universais: A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: EdPUCRS, 2001.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. Nova História da Igreja. Volume II: A Idade Média. Petrópolis: Vozes, 1974.

LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval. Lisboa: Estampa, 1983, 2 Vols.

----- Os Intelectuais na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MATTOS, Carlos Lopes de. Duns Scot/Ockham. Vida e Obra. Introdução do Vol.: Duns Scot/ Ockham, da Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp.: V a X.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005.

SAINT-MAURICE, Béraud. João Duns Scot, Doutor dos Tempos Novos. Petrópolis: Vozes, 147.

VERGER, Jacques. Homens e Saber na Idade Média. São Paulo: EdUSC, 1999.

-----“Les Moyens de la Connaissance.” In: FAVIER, Jean (org.). La France Médiévale. Paris: Fayard, 1983, pp. 489 a 507.

DE IMPERADOR DOS ÚLTIMOS DIAS A ANTICRISTO: O PAPEL ESCATOLÓGICO E A DEMONIZAÇÃO POLÍTICA DOS IMPERADORES GERMÂNICOS (1152-1250)

Prof. Ms. Vinicius Cesar Dreger de Araujo (Doutorando USP)

Frederico I: O Imperador dos Últimos Dias

“Que frutos produzem as mudanças e as destruições dos reinos, eis um problema que devemos deixar a Deus, de quem nada pode vir inutilmente. No entanto, não faltam gentes para dizer que Deus quis humilhar o Reino a fim de exaltar a Igreja. Ninguém põe em dúvida, na verdade, que a Igreja, exaltada e enriquecida pela força do Reino e a benfeitoria dos reis ... pôde humilhar o Reino a tal ponto ... que ele se acha destruído não só pela espada espiritual mas também pela sua própria espada material.” (LOPEZ, 1965: 215)

As reflexões de Oto de Freising acima mencionadas servem para introduzir o tema da disputa entre Regnum e Sacerdotium que muito nos interessa, já que durante os séculos X e XI, especificamente entre 962 e 1075, o reino mais estável e poderoso da Europa era o Império Romano, mais uma vez restaurado, sob os otônidas e sucedidos pelos sálios. Seu prestígio era indisputado e seu poder tal que governavam a Igreja como se fosse um de seus domínios, nomeando papas de acordo com sua conveniência, além do fato de terem tornado o episcopado na Germânia em sua burocracia estatal, o chamado Imperial Church System, no qual os imperadores garantiam vastas doações ao clero, ao mesmo tempo em que nomeavam quem melhor lhes aprovesse para os cargos eclesiásticos a que os benefícios estavam ligados, criando assim um sólido grupo de apoio ligado por laços de vassalagem, aliado à vantagem de que os cargos e benefícios não eram hereditários.

Esta ingerência laica manifestava-se em todos os estratos da Ecclesia, fato este que levou à reação conhecida como Reforma Gregoriana, cujos objetivos eram tanto a separação entre clerezia e laicado, quanto a moralização do clero.

As tensões geradas pelo atrito entre o papado reformista e o império atingiram seu ápice na década de 1070, quando Henrique IV e Gregório VII passaram do estágio da confrontação ideológica (como o *Dictatus Papae*³⁴) para as

-
- 34
1. *That the Roman church was founded by God alone.*
 2. *That the Roman pontiff alone can with right be called universal.*
 3. *That he alone can depose or reinstate bishops.*
 4. *That, in a council his legate, even if a lower grade, is above all bishops, and can pass sentence of deposition against them.*
 5. *That the pope may depose the absent.*
 6. *That, among other things, we ought not to remain in the same house with those excommunicated by him.*
 7. *That for him alone is it lawful, according to the needs of the time, to make new laws, to assemble together new congregations, to make an abbey of a canonry; and, on the other hand, to divide a rich bishopric and unite the poor ones.*
 8. *That he alone may use the imperial insignia.*
 9. *That of the pope alone all princes shall kiss the feet.*
 10. *That his name alone shall be spoken in the churches.*
 11. *That this is the only name in the world.*
 12. *That it may be permitted to him to depose emperors.*
 13. *That he may be permitted to transfer bishops if need be.*
 14. *That he has power to ordain a clerk of any church he may wish.*
 15. *That he who is ordained by him may preside over another church, but may not hold a subordinate position; and that such a one may not receive a higher grade from any bishop.*
 16. *That no synod shall be called a general one without his order.*
 17. *That no chapter and no book shall be considered canonical without his authority.*
 18. *That a sentence passed by him may be retracted by no one; and that he himself, alone of all, may retract it.*
 19. *That he himself may be judged by no one.*
 20. *That no one shall dare to condemn one who appeals to the apostolic chair.*
 21. *That to the latter should be referred the more important cases of every church.*
 22. *That the Roman church has never erred; nor will it err to all eternity, the Scripture bearing witness.*
 23. *That the Roman pontiff, if he have been canonically ordained, is undoubtedly made a saint by the merits of St. Peter; St. Ennodius, bishop of Pavia, bearing witness, and many holy fathers agreeing with him. As is contained in the decrees of St. Symmachus the pope.*
 24. *That, by his command and consent, it may be lawful for subordinates to bring accusations.*
 25. *That he may depose and reinstate bishops without assembling a synod.*

vias de fato. Pela 1ª vez um papa excomunga o outro representante de Deus e assim utilizando a máxima sanção religiosa para fins políticos.

Antes da Reforma tal duelo era impensável. Segundo Kantorowicz, o modelo de realeza otôniana e sálio foi o centrado em Cristo, já que através da unção régia o monarca era transformado em persona gemina com o sagrado. Esta noção caiu por terra devido à agressiva argumentação político-teológica gerada durante a Contenda das Investiduras. O Papado passou a aspirar a supremacia sobre a Cristandade e por isso minou o fundamento ideológico imperial, reservando para si mesmo a prerrogativa de ser o representante único de Deus, relegando o Imperador ao status de leigo, humanizando, por assim dizer, a sua figura.

Para o século XII restou a necessidade urgente de readquirir legitimidade sobrenatural aos imperadores.

Frederico Barbarossa, ao assumir o trono da Germânia em 1152, deparou-se com uma situação problemática: entre Henrique IV e seu antecessor imediato Conrado III, houve um real declínio do poder monárquico na Germânia e o seu virtual desaparecimento na Itália. O patrimônio régio dos Sálios foi dilapidado, assim como sua autoridade; ambos abarcados pelos grandes senhores territoriais, cujo esporte predileto sempre foi a promoção de guerras particulares. A Igreja Germânica, antes o grande esteio dos monarcas, encontrava-se dividida entre os partidários da Reforma Gregoriana e os que ainda apoiavam os imperadores. Os fundamentos ideológicos da monarquia germânica, ligados a uma teologia política do Rei-Cristo (lembrando que CHRISTOS significa Ungido, assim como os monarcas eram sagrados e que “(...)todo rei é uma hipótese do Rei dos Reis, do Ungido que unge outros, Jesus Cristo” (FRANCO JR, 1992: 66) na qual depositavam sua credibilidade e por consequência, sua legitimidade, foram solapados pela Reforma Gregoriana.

Frederico estabeleceu no início de seu reinado um programa de pacificação (Landfreide) aliado a um esforço tanto legislativo quanto administrativo através do qual pudesse recuperar o controle das regalia e da *mouvance* imperiais. Uma das principais medidas administrativas, foi a de substituir (pelo menos em parte) o papel da Igreja na administração imperial pelos Ministeriales e a

26. *That he who is not at peace with the Roman church shall not be considered catholic.*

27. *That he may absolve subjects from their fealty to wicked men.*

retomada do privilégio garantido pela Concordata de Worms (1122) que dava ao imperador o direito de aprovar ou não as candidaturas episcopais. Deste modo, Barbarossa e sua chancelaria conseguiram reorganizar o Império em poucos anos. Outra medida carregada de conseqüências foi o redespertar do Direito Romano, principalmente na Universidade de Bologna, que durante a década de 1150 passou a receber apoio imperial e a fornecer mão de obra especializada para a administração do Império. De fato, a restauração do Direito Romano, na qual a principal fonte do poder era o Imperador (estamos falando do Direito em sua fase imperial, compilado a mando de Justiniano no século VI) trouxe uma nova fonte de legitimação para a ideologicamente combatida monarquia germânica em dois planos diferenciados: o intelectual e o imaginário. Intelectualmente, o domínio da esfera jurídica pelo Imperador, não causava superposição direta às esferas de influência dos Papas como quando de sua legitimação teológica e assim encontrava-se relativamente segura de um assalto às suas posições por parte dos intelectuais da Igreja. Dentro do plano Imaginário, configurava-se de modo muito mais agressiva a posição dos Imperadores frente aos Papas: tornava-se o concessor de Justiça por excelência, a fonte do Direito, assim como Deus; de fato, como fomos recordados pela recente ação no Afeganistão, a “Justiça Infinita”, é atributo divino. Isso era também compreendido na Idade Média, talvez de modo ainda mais gutural que nos dias de hoje e a busca por uma justiça imparcial foi até caracterizada como uma “utopia” medieval, a espera pelo Milênio.

E Frederico I de Hohenstaufen acabou por integrar-se às correntes milenaristas medievais: o mito do Milênio recebeu muitos complementos durante a Idade Média e ganhou vários personagens que surgiram antes da Parusia e entre eles, destacaram-se o Imperador dos Últimos Tempos, o precursor da Parusia e o grande Adversário, o Anticristo.

Os dias e acontecimentos que antecedem o Juízo Final encontravam-se descritos nos Oráculos Sibílinos, conjunto de textos escritos em grego entre os séculos II a.C. e IV d.C., depois recompilados no século VI. Especialmente a chamada Sibila Tiburtina, de fins do século IV com versão latina de meados do século XI. Ali aparecia pela primeira vez a figura do Último Imperador do Mundo, em cujo reinado todos os pagãos se batizarão e “haverá numerosas riquezas, a terra produzirá frutos em abundância, ao ponto de uma medida de trigo ser vendida por um denário, uma medida de vinho por um denário, uma medida de azeite por um denário”. Respondendo a ansiedades profundas, o Último Imperador do Mundo desde então estaria sempre presente no universo

imaginário medieval, muitas vezes confundido ao Messias, já que intimamente ligado à figura de Cristo³⁵.

Em todo caso,

“privilegiadamente, o Messias era um rei, que para as sociedades arcaicas é a encarnação do povo. No Ocidente medieval, o caráter religioso do monarca, negado de início pela própria cristianização dele, foi recuperado a partir do século VII na Espanha visigoda e do século VIII nas demais regiões, com a prática da unção que o tornava sagrado. Desde princípios do século IX com Luís, o Pio, unção e coroação tornaram-se quase inseparáveis.” (FRANCO JR, 1992:66)

Dentre os diversos reis medievais ligados a esta corrente messiânica, destacamos Carlos Magno, o primeiro restaurador do Império, foi ungido e recebeu uma forte carga escatológica decorrente de suas conquistas militares que levaram diversos povos pagãos a cristianizarem-se e de seu combate aos muçulmanos durante a invasão que criou a Marca Espanhola e fez nascer o episódio de Roncesvalles que, reinterpretado, gerou a Canção de Rolando. Tradições posteriores também fizeram dele um cruzado *avant la lettre* e tornou-se também mais um monarca adormecido que há de retornar. E neste momento converter todos os pagãos e os infiéis tornando-se assim um precursor do Imperador dos Últimos Dias (já que este teria que governar o mundo já livre dos não-cristãos). Somado a esta tradição, Frederico I foi cruzado duas vezes (1147 e 1189), sendo que na segunda vez, partiu como Imperador do Ocidente (e no caminho quase tornou-se do Oriente também) com um grande e bem organizado exército que causou grandes preocupações a Saladino, ao ponto deste ordenar que as colheitas fossem armazenadas e que fosse pedida ajuda a todos os potentados islâmicos da Espanha a Bagdá e segundo seu secretário e biógrafo, Baha-ed-Din, quando Frederico morreu afogado na Síria, Saladino suspirou de alívio e livrou-se do medo de perder a Síria, a Palestina e talvez o próprio Egito. (GABRIELI, 1984: 209-212 e RUNCIMAN, v.3, 1954: 10-17)

35 É válido acrescentar que esta atmosfera escatológica encontrava-se presente na corte do Barbarossa onde muitas vezes encenou-se a peça de mistério conhecida como *Ludus de Antichristo*, onde encontrava-se claras referências aos fatos narrados na Sibila Tiburtina.

Seus sucessores imperiais sempre aproveitaram-se da mística ligada a seu nome e poder, mas nenhum foi tão longe quanto o Barbarossa, que almejou ser um Carlos Magno redivivo, ordenando mesmo que seu antipapa canonizasse seu antecessor (29/12/1165). Ora, se o Imperador Carlos Magno tornou-se São Carlos Magno, por associação seu Sucessor e “herdeiro” tornou-se se não santo, pelo menos uma figura muito especial. A idéia é que se associasse não mais a divindade ao imperador, mas sim uma sacralidade sacerdotal, a figura do REX et SACERDOS, na qual o Imperador torna-se supremo ao não mais prescindir da figura papal.

Fica claro que esta jogada de mestre partiu da Chancelaria Imperial, provavelmente obra do ardiloso Chanceler Rainald de Dassel, arcebispo de Colônia. Dassel arquitetou também outra operação para melhorar as chances de seu patrono: o traslado das relíquias dos Reis Magos de Milão para Colônia: com isso, Colônia tornar-se-ia uma sé mais “antiga” na tradição cristã do que Roma, afinal de contas, os Magos adoraram Jesus muito antes do que os Apóstolos; de fato, Colônia teria precedência sobre todas as séis ocidentais e seria a sede de uma nova Igreja, submissa aos imperadores germânicos, de modo semelhante ao que acontecia em Bizâncio.

Finalizando esta bem tramada construção, encontramos a chamada Carta do Preste João das Índias³⁶. Nela o mítico rei-sacerdote cristomimético oriental, rei de muitos reis, como Frederico pretendia ser demonstra como poderia ser um Império governado por um Melquisedec moderno, sem a prejudicial divisão entre Reino e Sacerdócio.

“Se o partido imperial recorreu às tradições orais sobre o rei-sacerdote oriental, é porque elas respondiam às necessidades psicológicas de então. Inclusive dos elaboradores do projeto imperial. Os homens são produto de seu tempo, e só se “inventa” ou se “acredita” no que é possível para a época inventar ou acreditar.” (FRANCO JR, 1996: 95)

Quando ligamos os pronunciamentos imperiais, a canonização de Carlos Magno, o traslado das relíquias dos Reis Magos (implicando numa subordinação de Roma a Colônia, já que os Magos foram os primeiros a reconhecer a divindade de Jesus, antes dos Apóstolos), os intentos cruzadísticos de Frederico

(não nos esqueçamos que ele já havia acompanhado Conrado III em 1147, na 2a Cruzada) e a Carta do Preste João, fica clara a intenção dos autores da carta que a identificação messiânica deste potentado fosse facilmente ligada a Frederico Barbarossa, além de se configura um estruturado plano de ação para criar uma nova legitimidade sobrenatural para o Império. Confirmada pelas alegações de 1157: o Império era independente do Papado. Seu soberano recebia a realeza diretamente de Deus, através da eleição entre os príncipes e é a partir daí que a denominação do Império é alterada de Imperium romanorum para Sacrum Imperium romanorum, sendo que os elementos escatológicos só vinham a confirmar seu status de vice-regente da Divindade.

Quanto à reação da Igreja a esta ofensiva, só podemos descrevê-la como insuficiente. A Cúria parece ter sido apanhada de surpresa pelo preparo intelectual da Chancelaria Imperial. Alexandre III contestou a validade da canonização de Carlos Magno devido esta ter sido realizada por um antipapa reconhecido apenas pelo Império e sua esfera de influência (Dinamarca e Polónia) e respondeu à Carta do Preste João só em 1177, após a derrota do Barbarossa frente à Liga Lombarda em Legnano (1176) que encerrou suas tentativas de efetivar seu domínio na Itália.

O LUDUS DE ANTICHRISTO

Por volta de 1160 foi composta, provavelmente na Abadia de Tegernsee (Bavária), uma peça teatral conhecida como Ludus de Antichristo, muitas vezes encenada para a corte imperial. Seu propósito era apoiar as demandas imperiais por legitimidade; já que colocava as demandas do imperador acima das do Papa para ser visto como legítimo representante de Deus na terra.

No começo do Ludus, existe uma cena que representa a lenda do último Imperador: que ele virá a Jerusalém e deporá sua coroa ou em uma árvore no Monte das Oliveiras ou no Gólgota ao pé da cruz da Crucificação de Cristo ou no Templo, em cena remanescente da passagem do Apocalipse em que coroas são atiradas aos pés de Cristo (Ap. 4:10). O Último Imperador deporá sua coroa após ter comandado um período de paz que precederá o reinado do Anticristo. Isso ocorrerá quando o Anticristo aparecer e constituirá uma entrega do poder a Cristo que então destruirá o Anticristo que havia previamente usurpado o poder do Imperador.

Esta lenda também contribuiu para a crença que Jerusalém seria o local do Juízo Final. De acordo com a lenda do último Imperador, Jerusalém e não Roma é que será o foco dos eventos políticos e religiosos decisivos que culminarão com a dissolução do Sacro Império Romano.

O pensamento contemporâneo mantinha que os eventos acerca do reinado do legendário Último Imperador, o aparecimento do Anticristo, sua morte e o subsequente Julgamento, tornariam Jerusalém o foco da atenção do mundo; e isso seria mais um elemento a ser considerado em relação ao maciço envolvimento dos monarcas germânicos da dinastia Hohenstaufen com as cruzadas: Conrado III e Frederico I em 1147-8, Frederico I em 1188-90, Henrique VI em 1197 e Frederico II em 1228.

A dissolução do Império e o aparecimento do Anticristo sinalizam o fim dos tempos; esta caracterização corresponde à crença medieval de que o Império Romano era o que detinha as forças do Anticristo. Assim que o Imperador abdica de seu trono em favor de Cristo, torna-se problema deste a luta contra o Anticristo e sua influência maligna.

Esta cena da renúncia do Imperador é fundamental para a caracterização de Frederico I em sua luta contra o papa Alexandre III: ao contrário do presunçoso Anticristo, o Imperador Germânico renuncia ao poder de forma humilde, devolvendo-o a seu dono de direito, já que o Imperador não passa de *Vicarius Dei*, ocupante temporário do trono, pertencente ao Rei dos Reis. Neste aspecto a peça serve às necessidades das lutas com o Papado, já que enquanto as palavras do imperador quando pede que Cristo aceite seu sacrifício da coroa exsudam humildade, as do Anticristo são pura soberba e o Papa, de acordo com o dito popular, entra mudo e sai calado, compactuando com aquele que estiver detendo o poder naquele momento.

No *Ludus de Antichristo*, o Imperador encarna a justiça e a retidão enquanto que o Anticristo é a quintessência do Mal. Esta justaposição de opostos era típica no período e ao glorificar o imperador, a peça também representava atitudes contemporâneas em relação ao imperador germânico como, por exemplo, a *Gesta Friderici de Otto de Freising & Rahewin*, o *Carmen de Gestis Friderici I Imperatoris in Lombardia*, a *Chronica de Otto Morena* e continuadores, a *Carta do Preste João das Índias* e canções do Arquipoeta de Colônia como:

Salve mundi domine cesar noster, ave.

Cuius bonis omnibus iugum est suave.

Princeps terre principum cesar Frederice ...

Saudações ao senhor do mundo, Salve nosso César

Cujo jugo é leve, para o bem de todos nós.

Príncipe dos príncipes da terra, o César Frederico

(ARQUIPOETA, Carmina VII)

O verdadeiro imperador, ao contrário de sua contraparte fictícia, não tinha intenção alguma de ceder seu poder, fosse para Deus fosse para o Papa; em outras palavras, ele via seu poder como supremo na terra, simbolicamente divino.

O surgimento do Anticristo assinala o fim dos tempos e mesmo seu nome em Alto Médio Alemão, ENDECRIST, traz consigo um jogo de palavras: o tempo do fim (ende) sendo parte de seu nome e assim o fim se torna sinônimo do Anticristo. Isto resultou de uma etimologia popular que refletiu no papel escatológico deste ao ser predecessor do retorno de Cristo.

Sua própria presença na Cidade Sagrada representa uma contaminação espiritual. O Ludus representa o imperador como líder de uma Cruzada contra o Rei da Babilônia e a presença do Anticristo e seu exército em Jerusalém representa um desafio ao vicariato divino do imperador e uma ameaça à “ordem divina” do império.

A peça tinha a clara intenção de retratar os imperadores Hohenstaufen em uma luz heróica: os reis menores (reguli) da França, da “Grécia” e de Jerusalém são enganados pelo Anticristo e submetem-se a ele. Apenas o monarca germânico resiste a ele, mas sua renúncia em favor de Cristo, embora ato de profunda humildade, é vista como um erro, já que permite a ascensão do Anticristo ao poder. Mais uma vez, o Império é visto como a barreira que se opõe às forças diabólicas.

Considerava-se na Idade Média que o Anticristo iria ganhar poder através de falsas doutrinas, falsos milagres, ameaças, perseguições e subornos. Na peça

ele se utiliza sucessivamente destes métodos, chegando mesmo a fingir uma ressurreição!

No Ludus o Anticristo, ao contrário do que acontece em muitos textos posteriores, não morre ao tentar tomar de assalto o Paraíso, mas sim ao alcançar o máximo da soberba: ao declarar que sua glória era tamanha que havia instituído a paz e a segurança universais. A ironia de que ele deva morrer após declarar que paz e segurança a tudo envolviam é emprestada das Escrituras: “Quando os homens disserem: Paz e segurança!, então repentinamente lhes sobrevirá a destruição, como as dores à mulher grávida. E não escaparão.” (I Tessalonicenses 5:3).

Assim, o ápice do Ludus é pleno de ironia, sendo que a maior é que ele acredita realmente ter alcançado paz e segurança e assim acaba por enganar a si mesmo e assim é destruído, literalmente como uma ação de deus ex machina.

Mas... se podemos estabelecer que o Imperador da peça é o sacro imperador romano da casa dos Hohenstaufen, quem pode ser enquadrado como o Anticristo da mesma?

Considerando que o Anticristo era um falso profeta que através de atos demagógicos exige ser adorado além de ser um poderoso conquistador que subjuga reis para o engrandecimento de sua própria sede de poder e rompe a hierarquia universal como um antirei, parece-nos adequado que o personagem aqui representado tem por base a figura do papa Alexandre III.

Enquanto o todo-poderoso Imperador mantém a hierarquia universal ao submeter-se - e a seus súditos - ao Cristo, como um bom vice-regente deve fazê-lo, o Anticristo rompe esta ordem moral ao demandar a fidelidade dos reis. Tal submissão política, suplantando as alianças dos monarcas com Deus como Rei dos Reis, anula o estado de reconhecimento coletivo da supremacia divina sobre os assuntos temporais e espirituais.

Alexandre III era um gregoriano exaltado e antes mesmo de assumir o trono papal esteve envolvido em uma polêmica com o imperador Frederico I, na Assembléia imperial de Besançon em 1157. Como chanceler papal o ainda cardeal Rolando Bandinelli foi enviado à Germânia com a atribuição de inspecionar o clero germânico e submetê-lo à disciplina papal.

O cardeal Rolando apresentou à Assembléia uma carta do papa Adriano IV que explicava sua missão que foi lida em público pelo chanceler imperial Rai-

nald de Dassel, arcebispo eleito de Colônia. Nela, Rainald traduziu o trecho em que o papa afirmava ter concedido a Frederico o diadema imperial como *beneficium*, termo que tanto podia ser traduzido como “feudo” quanto por “bom ato”, como feudo, implicando assim em uma submissão do império ao papado (o que, diga-se de passagem, bem coadunava com a ideologia gregoriana), quase causando a morte do cardeal por parte de alguns príncipes germânicos mais exaltados.

Assim, Alexandre III/Cardeal Rolando, sempre foi visto como um inimigo do império e da soberania dos reis, como fica claro com o resultado do confronto entre o rei Henrique II da Inglaterra e o arcebispo de Canterbury, Thomas Becket: Henrique havia decretado a submissão do clero à justiça régia com as chamadas Constituições de Clarendon (1164), para tanto havia pressionado para que seu chanceler Thomas Becket fosse eleito arcebispo de Canterbury, ou seja, o primaz da Inglaterra, para que suas demandas fossem endossadas pelo clero inglês. O problema é que Thomas, com o apoio de Alexandre III (e do rei francês Luís VII, apresentado como um dos que se dobram ao Anticristo no Ludus), rebelou-se contra Henrique II. Este confronto foi solucionado quando um grupo de cavaleiros, aparentemente sem endosso do rei, invadiu a igreja de Canterbury e assassinou o arcebispo no altar principal.

Este ato bárbaro foi imputado ao rei e este teve que submeter-se a uma punição pública na forma de vergastadas e a juntar-se ao partido papal que na Europa combatia ao Imperador Frederico I.

Pode-se claramente afirmar que o Ludus de Antichristo é uma peça de moralidade política travestida de peça religiosa.

FREDERICO II: O apogeu da legitimidade dual: o mito e o direito.

De Stupor Mundi et Immutator Mirabilis a Anticristo

“No início de Janeiro de 1251 um mensageiro chegou a Lyon, onde o Papa Inocêncio IV se encontrava exilado de Roma. Viajou o mais rápido que o inverno lhe permitiu para trazer grandes notícias. Três semanas antes a 13 de Dezembro de 1250, o Imperador Frederico II havia morrido de uma súbita febre em Castel Fiorentino, na Itália meridional. Para o Papa em sua excitação pareceu que todos os problemas da Igreja haviam terminado. O Anticristo estava morto; a raça das víboras havia perdido seu líder. “Que os céus rejubilem”, ele escreveu aos Fiéis na Sicília. “Que a terra se encha de alegria. Porque a queda do tirano transformou os trovões e tempestades que Deus Todo Poderoso manteve sobre vossas cabeças em zéfiros gentis e garoas fecundas”. Sua alegria era dividida por seus amigos e seguidores por toda a Europa. Lhes parecia que a hora havia chegado, quando as forças inimigas estavam lamentando por seu príncipe, para atacá-las e esmagá-las até a aniquilação”.

(RUNCIMAN, 1995: 16)

Nesta citação a respeito da repercussão da morte de Frederico II, podemos encontrar a reação nada cristã do Papa. Devemos nos perguntar as razões para tanto e ainda mais para o epíteto de Anticristo.

Frederico II de Hohenstaufen foi o mais formidável adversário que a Igreja Medieval enfrentou. De sua mãe herdou o Reino da Sicília, com seus domínios estendendo-se da ponta da península aos subúrbios de Roma. Seu avô, Frederico Barbarossa, possuiu mais glamour e renome que qualquer outro imperador desde Carlos Magno. Seu pai, Henrique VI, tinha sido ainda mais hábil e impiedoso.

O Papado lutou contra ambos; suas concepções do poder imperial nunca poderiam ser reconciliadas com a concepção papal de uma hierocracia mundial dominada pelo herdeiro de São Pedro. Com o Barbarossa uma trégua foi alcançada. Henrique VI, com o reino de sua esposa adicionado à sua força, pareceu próximo da vitória quando morreu prematuramente. Seu filho Frederico era jovem demais para sentar-se ao trono imperial, sobre o qual postulantes rivais digladiavam-se, levando o Império ao Caos. O Papado triunfou, sob a magnífica figura de Inocêncio III. Mas Inocêncio, com todos os seus poderes, temia deixar o Império desintegrar-se. A viúva de Henrique VI, Constança

da Sicília, morreu logo após seu marido; e quando, para garantir a segurança de seu filho, ela deixou-o sob a guarda do Papa, Inocêncio cometeu um grave erro. Confiando na gratidão do menino, ele apoiou suas pretensões à herança imperial. Frederico II foi coroado Rei da Germânia em 1215, quando tinha 21 anos e Imperador três anos depois.

A velha disputa entre Reino e Sacerdócio reacendeu-se, só que sua natureza não era tanto de força material, mas de prestígio e opinião pública. Frederico II tinha a seu lado a mística que ainda estava ligada ao nome do Império Romano. Preocupado com os problemas que o incomodavam, olhava com inveja o passado, os dias da antiga Roma, aquele império mundial cujos líderes tanto admirava. Ele sonhava em ser o Imperador que restauraria essa glória perdida. Carlos Magno havia quase conseguido e, mais recentemente, Frederico Barbarossa. Frederico II herdou com seu título o respeito e a esperança que os homens ainda ligavam à idéia imperial. Ele estava bem consciente deste fato. Era seu objetivo transformar seu título nominal em realidade, ser Cesar, tanto o herdeiro de Constantino e Justiniano quanto o de Carlos Magno.

Criado na Sicília, onde seus ancestrais normandos haviam modelado sua corte com o Império Bizantino em suas mentes, ele sonhou em ter o mesmo poder que os imperadores bizantinos detinham, como vice-reis de Deus na terra, ainda que deferentes à Santa Igreja mas em última instância supremos sob os Céus. A coroa imperial nunca pousou sobre cabeça mais brilhante. Intelectualmente Frederico estava entre os homens mais impressionantes de sua época. Era um bem dotado lingüista, fluente em Francês, Alemão e Italiano, Latim, Grego e Árabe. Era instruído em Direito, Medicina e História Natural, além de ter um interesse pessoal em Filosofia.

Embora fisicamente comum, com um tipo baixo e atarracado, seu cabelo e face vermelhos e olhos míopes, ele poderia, se quisesse, fascinar qualquer um com seu charme e rapidez de raciocínio. Suas qualidades poderiam ajudar em sua causa; mas ele foi vítima de seu próprio brilho. O Imperador que as pessoas procuravam era a tradicional figura paternal, nos moldes de Carlos Magno e do Barbarossa, não um homem impaciente para com as convenções do mundo feudal. Frederico desprezava os tolos e desdenhava da piedade vazia. Ele adorava espantar os homens com a audácia de seu pensamento e desconsiderava as sensibilidades alheias; a crença em sua grande missão levou-o a abandonar os padrões de honra mantidos em seu tempo. Era auto-indulgente e tinha laivos de crueldade. Seu harém em Palermo era notório; e ele mantinha ali muralha-

das, e negligenciadas, as desafortunadas jovens princesas com quem se casava. Seus filhos legítimos, que eram de tipo mais convencional, descobriram-no como um pai duro e ausente. Tinha ele leais admiradores mas poucos amigos. O mundo em geral o considerava com suspeitas. Seus colegas monarcas, que encontravam-se prontos a estender suas simpatias contra o Papado, eram repelidos por suas blasfêmias e amoralidade. Para seus inimigos, aterrados pela riqueza de seu intelecto e a temeridade de sua irreverência, ele era a encarnação do Anticristo.(RUNCIMAN, 1995: 20)

Nenhum de seus adversários papais foi páreo para Frederico, mas o Papado era menos dependente da personalidade de seu ocupante do que o Império, já que este corporificava uma vaga e nostálgica idéia que só poderia se realizar sob um sábio, respeitado e poderoso Imperador. Sua constituição e instituições eram informes e indefinidas. O Papado havia sido afinado por gerações de advogados canônicos e pensadores, era cuidadosamente organizado para alcançar toda a Cristandade. Seus clamores e direitos eram claramente expressos.

O Papa como herdeiro de São Pedro podia alegar que seu ofício havia sido instituído por Cristo e que isto o havia elevado de simples mortal a algo acima da esfera da falível humanidade. O ofício de Imperador, por maior que fosse o seu glamour, não possuía tais origens sagradas. Sua coroação podia elevá-lo entre os homens, mas continuava a ser um pecador; e só o Papa poderia realizar sua coroação. Tanto na eficiência de organização quanto em prestígio místico o Papado encontrava-se mais forte que o Império. A roda havia girado mais uma vez.

Frederico II retomou e avançou a estratégia de legitimação adotada nos tempos de seu avô: a dupla ofensiva Legislativa e Escatológica.

“A idéia de império universal revestiu-se de uma última forma, deslumbrante, sob Frederico II, que coroou as suas pretensões jurídicas à supremacia mundial com uma visão escatológica. Enquanto os seus adversários faziam dele o Anticristo, ou o anunciador do Anticristo, apresentava-se como o Imperador do Fim dos Tempos, como o salvador que havia de levar o mundo à idade de ouro, o *immutator mirabilis*, novo Adão, novo Augusto e, dentro de pouco tempo, quase outro Cristo. Em 1239, celebrou a sua cidade natal de Iesi, nas Marcas, como a sua Belém.” (LEGOFF, v.2, 1983: 22)

A visão jurídica de Frederico II pode ser encontrada na compilação de constituições sicilianas de forte inspiração romana por ele ordenada conhecida

como *Liber augustalis*. Nesta obra, encontramos o padrão definitivo de *persona mixta* para o monarca: ela emerge não da unção régia e sim do Direito: “(...) César deve ser, simultaneamente, o Pai e o Filho da Justiça, seu senhor e seu ministro: Pai e senhor na criação da Justiça e na proteção do que foi criado; e de modo similar, ele deve ser, em veneração a ela, o Filho da Justiça e, ao administrá-la plenamente, seu ministro.” (KANTOROWICZ, 1998: 78)

Frederico elevou em sua corte o Direito ao status religioso e em sua Magna Cúria,

“os juízes e advogados deviam administrar a Justiça como sacerdotes; onde as sessões da Suprema Corte, encenadas com uma meticulosidade comparável à do cerimonial eclesiástico, eram apelidadas de “sacrossanto ministério (mistério) da Justiça”; onde juristas e cortesãos interpretavam o “culto da Justiça” em termos de uma religio iuris ou de uma *Ecclesia imperialis*, representando um complemento e, ao mesmo tempo, um antítipo da ordem eclesiástica; onde, por assim dizer, a toga do funcionário legal era contraposta à toga do clérigo ordenado; e onde o próprio imperador, “a quem a mão do Grande Artífice criara homem”, era dito *Sol Iustitiae*, o “Sol da Justiça”, o título profético de Cristo. Nessa teologia política, ou hibridismo político-religioso, as palavras do *Liber augustalis* – escritas pelo jurista e estilista Piero della Vigna, formado em Bologna – encontram seu lugar definido.” (KANTOROWICZ, 1998: 79)

Embora neste momento nos pareça que a argumentação imperial seja de ordem cristológica, na realidade eram eles derivados ou determinados pelo Direito Romano, substituindo assim a cristomimesis dos otônidas e sális. Mas não devemos acreditar que os valores transcendentais característicos deste período tenham sido completamente abandonados neste período posterior, quando a jurisprudência erudita tornou-se o modelo preferencial. “(...) os valores anteriores subsistiram (...) traduzidos em novas modalidades seculares e principalmente jurídicas de pensamento e, dessa forma, sobreviveram por transferência, em um cenário secular.” (KANTOROWICZ, 1998: 85). Frederico II ainda podia alegar que em todos os atos oficiais do Estado, legislação e jurisdição, era ele diretamente inspirado por Deus, atitude inspirada de fato na postura imperial dos códigos de Justiniano, mas também ligada à velha alegação de que os Imperadores são os Vice-reis de Deus.

Frederico II também retornou ao argumento do *rex et sacerdos* declarada pela Chancelaria de seu avô, só que desta vez, era ele rei e sacerdote da Justiça recuperando graças à analogia entre juristas e sacerdotes o caráter sacerdotal

do ofício imperial que havia sido demolido pela argumentação gregoriana. Além disso, o imperador era aclamado e se via como *Lex animata*, ou aproximadamente, *Lei viva*. Ele não só é o pontífice da “religião da Justiça” como é a encarnação da “divindade”.

“Suas preocupações com a Justiça fizeram com que fosse visto tentando recriar o homem simples e direto, com ele próprio, Frederico, correspondendo ao Adão anterior à Queda. Noutros termos, sendo o Imperador um Novo Adão, como Cristo também o é, simbolicamente estabelecia-se a identidade entre eles. Por isso, imaginava-se que com esse imperador e sua Justiça se reencontraria o Paraíso e começaria a Idade de Ouro. Após sua morte dizia-se que ele “vivit et non vivit”, e muitos, como Dolcino de Novara, acreditavam na sua volta. Por uma filiação mítica difícil de estabelecer, pensava-se que ele, como Artur, tinha descido pela cratera do Etna, onde estava esperando o momento de retornar.” (FRANCO JR, 1992: 75)

É evidente que o Papado não poderia deixar de contra-atacar as posições imperiais: Inocêncio III e seus sucessores adotaram a idéia que o Império havia sido delegado a Carlos Magno, mas que o Papa era o seu verdadeiro depositário. Na realidade, o Papa apenas emprestou o gládio temporal aos leigos e podia reassumi-lo quando quisessem. Com isso, ficava claro o desígnio da “teocracia papal” creditada a Inocêncio. Os gládios temporal e espiritual lhe pertenciam. As teorias da época de Frederico I estavam eliminadas. De fato, “cerca de 1220-1230, os canonistas confirmaram que o gládio temporal era entregue pelo Papa e que esse último era o verdadeiro imperador.” (LEGOFF & SCHMITT, v.1, 2002: 616)

Gregório IX e Inocêncio IV, declararam este “vassalo rebelde” herege e em 1245, Gregório proclamou uma Cruzada contra o imperador que já havia sido declarado como Anticristo. Ao mesmo tempo que encontramos o apogeu das teorias sobre a Teocracia Papal, encontramos o total descrédito dos Papas frente à opinião pública coetânea. A deturpação da idéia de Guerra Santa, voltando-a contra um governante cristão cujo grande pecado havia sido a oposição política, atraiu o desgosto da maior parte dos príncipes europeus incluindo Luís IX. É evidente que não se trata apenas de simpatia ao colega monarca, mas sim de precedente.

Conclusões:

Henrique IV sobreviveu à Contenda das Investiduras, mas perdeu irremediavelmente a legitimação tradicional dos monarcas germânicos. O Império não estava preparado para enfrentar uma ofensiva intelectual, que viesse a solapar as bases ideológicas de seu poder. Então, a vitória neste round sem dúvida pertenceu ao Papado. Já Henrique V aproveitou-se de um período de detente com a Igreja. Os confrontos diminuíram em escala e intensidade e o primeiro impacto da ofensiva gregoriana já havia sido absorvido. Henrique IV havia sido um imperador convencional, moldado pelas experiências de seus antecessores mas seu sucessor era mais flexível e digamos a verdade, tanto Império quanto Papado encontravam-se desgastados. O Império necessitava de uma trégua para reagrupar suas forças e o Papado encontrava-se numa crise de expansão agravada por problemas internos. O resultado foi a Concordata de Worms (1122) na qual foi acertada uma paz de compromisso em que o Império ainda obteve vantagens.

Porém, com a morte de Henrique V em 1125 a disputa pela sucessão imperial dividiu a Germânia aproximadamente pelos 30 anos seguintes entre os Hohenstaufen e os Supplinburg-Welf. Nem Lotário III nem Conrado III tiveram paz suficiente para causar maiores dissabores a Roma. Neste período a Igreja continuou a lidar com problemas internos como Cismas e o levante comunal de Roma sob Arnaldo de Bréscia. Podemos inferir que neste período inicial (1075-1152) não houve uma demonização dos imperadores por parte do Papado, porque a sofisticação intelectual encontrava-se basicamente a seu lado e não havia a necessidade de utilizar conceitos mais contundentes na disputa (e também a Igreja ainda não havia se tornado “imperial” o suficiente para que se equivalesssem a desobediência ao Papado, a heresia e o crime de lesa-majestade. Identificação esta que adveio da perseguição aos hereges durante o século XIII e sem sombra de dúvida, do período de Inocêncio III).

Com a ascensão de Frederico I, o jogo muda. O Papado foi apanhado de surpresa, já que durante o século XII o Império passa por uma relativa modernização administrativa, empregando cada vez mais pessoal intelectualmente qualificado e também houve o renascimento do Direito Romano, diretamente patrocinado pelo Imperador gerando assim a mudança do paradigma de legitimidade político-teológico para o político-jurídico, possibilitou que o Império estivesse preparado para uma contra-ofensiva ideológica, capitaneada pelo

Chanceler Rainald de Dassel sobre o pano de fundo da Renascença do século XII.

Além disso, embora Alexandre III fosse um obstinado defensor das prerrogativas da Igreja ele não era nenhum Gregório VII. Conseguiu manter a Igreja independente perante o Império e pavimentou a estrada para o poderoso Inocêncio III, porém não possuía força suficiente para derrubar o imperador e nem esta a força necessária para subordinar o Papado, resultando em uma nova trégua com a Paz de Veneza de 1177. Mas pela 1ª vez, a argumentação imperial foi mais eficiente que a papal. A dupla ofensiva jurídico-escatológica foi de grande eficácia para o Império na guerra ideológica para conquistar a opinião pública do período (embora o termo seja anacrônico, a necessidade de angariar partidários através da manipulação das consciências, via propaganda, não é. Basta verificar o uso de manifestos, cartas, panfletos e mesmo de canções goliárdicas contra a Cúria papal durante o reinado do Barbarossa.) e assim apanhou a Cúria papal com uma argumentação preparada para lidar com as ameaças ideológicas do século anterior. Embora Frederico I fosse um imperador de corte tradicional, sua genialidade foi a de ouvir e implementar políticas sugeridas por seus conselheiros que afinal de contas, possuíam uma educação formal mais refinada do que a sua.

Seu sucessor, Henrique VI era um político hábil e impiedoso com talentos intelectuais e uma vasta ambição que não desabrocharam de sua potencialidade devido a seu falecimento prematuro. Mas em seu reinado, o Papado começou a recuperar-se do choque e descobriu um novo uso para uma velha ferramenta, a Guerra Santa. Apenas a morte impediu que Henrique VI fosse o primeiro soberano cristão a ser alvo de uma Cruzada. Este dúbio privilégio coube ao regente que ele havia nomeado em testamento, o Marechal do Império Markward de Annweiler. A desorganização do Império devido ao desacordo pela sucessão entre 1197 e 1218, permitiram uma retomada do poderio papal e quando Frederico II foi entronizado, teve início uma luta de Titãs, na qual o Império foi efetivamente descartado como adversário efetivo do Papado devido, principalmente, ao interregno (1250-1273), no qual o vazio de poder central elevou ao máximo as tendências centrífugas do particularismo germânico.

Enquanto isso, o Papado alcançou seu auge, para logo em seguida ser também eliminado como força importante no cenário europeu. Os poderes universais saíram de sua longa luta consumidos, enquanto os particularismos na

Europa ocidental transformaram-se em reinos poderosos, principalmente a França, que tanto haveria de humilhar o Papado no século seguinte.

Com relação ao uso dos epítetos de Anticristo e do Imperador dos Últimos Dias, podemos citar:

“O mais importante é que o Anticristo e o seu adversário, o Imperador do Fim do Mundo, se prestam a todas as utilizações religiosas e políticas e exercem tanta atração sobre as massas como sobre os clérigos. A idéia de um adversário singular de Cristo – neste mundo em que o duelo, como veremos, é uma imagem preponderante da vida espiritual – e a aplicação fácil às situações reais dos episódios da história do Anticristo facilitaram a adoção desta crença pelo povo. Finalmente, o grande gênero publicitário da Idade Média, o teatro religioso, muito cedo – pelo menos a partir do século XII – se apoderou da personagem, fazendo-a familiar a todos. O Ludus de Antichristo, o Jogo do Anticristo – do qual temos hoje, quanto à Inglaterra e à Alemanha (num manuscrito da abadia de Tegernsee, na Baviera, da segunda metade do século XII), versões particularmente interessantes – foi jogado em toda a Cristandade. Mas o par essencial é o par formado pelo Anticristo e o seu inimigo, o rex justus, o “rei justo”. Os interesses, as paixões e a propaganda apoderam-se das personagens ilustres da cena medieval e, para efeitos de tal ou tal causa, são identificados por seus partidários com o rei justo ou com o Anticristo.”

“Propagandas nacionais que, na Alemanha, fazem de Frederico Barbarrui-va e de Frederico II o bom Imperador do Fim do Mundo enquanto, firmando-se numa passagem de Adso, os propagandistas dos reis de França lançam-se à empreitada – e desta propaganda beneficia-se, em especial, Luís VII por ocasião da Segunda Cruzada. Ao invés, os Guelfos, partidários do papa, fizeram de Frederico II o Anticristo; e Bonifácio VIII seria, para seus adversários laicos, um Anticristo sentado no trono de São Pedro. Sabe-se da forma que teve este instrumento publicitário do epíteto de Anticristo nos séculos XV e XVI.” (LEGOFF, v.1, 1983: 235-236)

Referências Bibliográficas:

ABULAFIA, David. Frederick II: A Medieval Emperor, London: Pimlico, 1988.

AICHELE, Klaus. "The Glorification of Antichrist in the Concluding Scenes of the Medieval Ludus de Antichristo", MLN, vol. 91, número 3, 1976, pp. 424-436.

ARNOLD, Benjamin. "The Western Empire, 1125-1197" in: LUSCOMBE, David & RILEY-SMITH, Jonathan. The New Cambridge Medieval History, Vol. IV 1024-1198 parte II, Cambridge: CUP, 2004, pp. 384-421.

BLUMENTHAL, Ute-Renate. The Investiture Controversy, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

CARDINI, Franco. Il Barbarossa: Vita, trionfi e illusioni di Federico I Imperatore, Milano: Oscar Mondadori, 2000.

CHRICHTON, Andrew B. "Kyng Johan and the Ludus de Antichristo as moralities of the State", Sixteenth Century Journal, vol. 4, número 2, 1973, pp. 61-76.

COHN, Norman. Los Demonios Familiares de Europa, Madrid, 1985.

FRANCO JR, Hilário. A Eva Barbada, Ensaios de Mitologia Medieval, São Paulo: EDUSP, 1996.

FRANCO JR, Hilário. As Utopias Medievais, São Paulo: Brasiliense, 1992

FRÖLICH, Roland. Curso Básico de História da Igreja. São Paulo: Paulus, 1987.

FUHRMANN, Horst. Germany in the High Middle Ages c. 1050-1200, Cambridge: CUP, 1995

GABRIELI, Francesco. Arab Historians of the Crusades, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.

GIBBS, Marion E. & JOHNSON, Sidney M. Medieval German Literature: A Companion, Londres: Routledge, 2000.

JEEP, John M. (ed.). *Medieval Germany: An Encyclopedia*, Londres: Routledge, 2004.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei, Um estudo sobre a teologia política medieval*, São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Bauru: EDUSC - Imprensa Oficial, 2002, 2 volumes.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*, Lisboa: Estampa, 1983, 2 vol.

RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*, Nova York: Penguin, 1954, 3 vol.

RUNCIMAN, Steven. *The Sicilian Vespers*, Cambridge: CUP, 1995.

WEINGARTER, Larry. "Sper kriuz unde dorn": Glorification and Millenarian Concepts in Medieval German Literature. Tese para obtenção de PhD, Ontario: Universidade Waterloo, 1997.

A CRISTIANIZAÇÃO DA ESCANDINÁVIA NAS SAGAS ISLANDESAS

Prof. Dr. Johnni Langer (UFMA)

A história da cristianização dos povos europeus é um dos momentos que vem sendo mais estudados pelos pesquisadores das ciências da religião no Ocidente. Ela envolve uma série de articulações na esfera política, econômica, social, entre outras. Em especial, uma região européia vem se destacando como uma área privilegiada para a pesquisa desta temática: a Escandinávia. Tanto pela sua posição “marginal”, em termos geográficos, quanto pela sua inclusão extremamente tardia no mundo cristão, plenamente a partir do século XI d.C. Nosso intento maior neste trabalho é conceder ao leitor algumas destas novas perspectivas de investigação, tanto da História das religiões quanto da Escandinávica, ao mesmo tempo procurando também incluir algumas reflexões nos debates sobre as sagas islandesas, enquanto documento histórico e literário, privilegiando como fonte a *Brennu-Njáls saga*. Nosso principal referencial metodológico é pensar os documentos literários enquanto fontes etnográficas – registros ideológicos e culturais de um momento histórico, nos baseando especialmente na obra de Carlo Ginzburg, Thomas DuBois e Gisli Pálsson. Tendo como interesse maior o estudo da dinâmica do processo que levou a passagem do paganismo para o cristianismo na Escandinávia do final da Era Viking,³⁷ nossa principal problemática inicial é: até que ponto as sagas islandesas podem servir como fonte para o estudo das crenças pré-cristãs e do momento da cristianização e conversão?³⁸

37 *Era Viking*: o início e término do período conhecido como Era Viking é polêmico, mas adotamos os anos de 793 (ataque ao mosteiro de Lindisfarne) e 1066 d.C. (morte de Harald Hardrada) como datas limites. A respeito da história e cultura dos vikings, consultar: Langer 2009a: 169-192; Haywood 2000; Graham-Campbell 1997; Christiansen 2006; Boyer 2002.

38 Aqui diferenciamos *conversão* (que implica uma metanóia completa e absoluta, com o abandono radical de todas as crenças anteriores) e *cristianização* (que é menos enfático e pode ser apenas a sobreposição híbrida ou não de uma religião sobre outra). Agradeço ao historiador prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Assis) por esse

A Brennu-Njáls saga

A Brennu-Njáls saga (A saga de Njál o queimado) constitui uma das mais famosas sagas islandesas,³⁹ escrita entre os anos de 1275 a 1290 por um autor desconhecido e narrando eventos ocorridos durante os anos 960 a 1020. Não foi conservado o manuscrito original, sendo a cópia mais antiga datada do ano 1300-1315, denominada de manuscrito Arna-Magnæan (AM 468 4to). A primeira vez que foi publicado impresso foi em Copenhagen, no ano de 1772 (Ólasson 1993: 434).

Sua estrutura narrativa possui um denso realismo psicológico e uma aparência muito moderna, caso seja comparada com as produções literárias da Europa de então (Haywood 2000: 133). Como em grande parte das sagas dos islandeses (*Íslendigasögur*),⁴⁰ a maioria dos personagens da *saga de Njal* existiu historicamente. Apesar da caracterização literária, que distancia a personagem Njal da realidade, existem indícios arqueológicos que confirmam que ele realmente foi atacado e queimado em sua casa, por exemplo. A coerência histórica da saga segue padrões internos típicos de sua época – a credibilidade dos fatos não seguia exatamente a fidelidade de como eles aconteceram. O autor da obra certamente conhecia a Bíblia, outras sagas e documentos literários, islandeses e estrangeiros, como o *Landnámabók*, *Íslendigabók*, *Kristni saga*, *Laxdæla saga*, *Orkneyinga saga*, *Egils saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar*, *Eyrbyggja saga*, entre outros (Bernárdez 2003: 17; Lönnroth 1976: 33; Hamer 2008: 11).⁴¹ Não se sabe se

referencial.

39 As sagas são um tipo de narrativa literária onde se descreve a história de uma família ou linhagem histórica da Islândia medieval, especialmente os feitos guerreiros que tiveram lugar entre os anos 874 e 1030. O termo saga vem do verbo islandês *segja* (“dizer, recontar”) e é uma exclusividade desta região e do período medieval. O momento de mais intensa produção das sagas, de 1150 a 1350, foi influenciado em diversas ocasiões pela literatura clássica e pela hagiografia medieval em latim. O estilo predominante nas sagas é de uma narrativa factual, objetiva e rápida, regida em prosa, concentrando-se nos fatos de um personagem “digno de memória” (Langer 2009c: 2).

40 As *Íslendigasögur* são um subgênero dentro das sagas islandesas, que podem ser caracterizadas com uma natureza semi-histórica, uma narrativa objetiva, formal e descritiva. No momento da sua composição, elas eram consideradas verossímeis e reais para a audiência das comunidades nórdicas (Langer 2009c: 3).

41 O mais conceituado estudo sobre a *saga de Njal* continua sendo o livro de Lönnroth 1976.

o autor era clérigo ou leigo, e se parte de sua formação deu-se fora da Islândia. Em todo caso, era uma pessoa de família rica e poderosa, talvez da dinastia Suinfelling, residente a sudoeste da Islândia, e parte da obra possui influência de monastérios agostinianos (Hamer 2008: 16).

O principal tema desta saga é a relação entre Njal, um rico e influente fazendeiro, com seu amigo Gunnar. Esta amizade é testada pela esposa de Gunnar, a desonesta e vingativa Hallgerd, que entra em conflito com Bergthora, a esposa de Njal. Apesar destas desavenças, os dois homens permanecem amigos e em paz. Mas quando Gunnar é considerado fora da lei (por um envolvimento em uma disputa de sangue), Njal acaba se envolvendo em assassinatos contra seus inimigos e ambas as famílias participam de matanças. O clímax da saga é atingido com a morte de Njal e seus familiares, todos queimados vivos em sua fazenda. Os assassinos são caçados e mortos pelo filho de Njal, Kári. O fim da saga ocorre com a reconciliação entre Kári e Flosi, o único sobrevivente dos incendiários.

Nosso interesse principal na saga de Njal reside nos capítulos 100 a 105, que trata da chegada do cristianismo na Islândia – um dos episódios das sagas islandesas mais populares do século XIII (Lonnröth 1976:2). Na realidade, trata-se da cópia de um texto mais antigo, contido no *Íslendigabók* (c. 1122-1132) e na *Kristni saga* (c. 1250-1254), com algumas modificações.⁴² Realizaremos análises de cada passagem deste episódio, para em seguida conceder algumas reflexões gerais.

A chegada do cristianismo na Islândia

O texto inicia-se com a descrição da troca de governantes na Noruega, antes chefiada pelo conde Hakon Haraldsson⁴³ e substituído por Olaf

42 Bernárdez 2003: 343. Não tivemos acesso ao texto da *Kristni saga*, para eventuais comparações morfológicas e estruturais. Esta fonte é datada entre 1250-1284 (Duke 2005: 345).

43 Também chamado Hakon, o bom (c. 920-960). Rei da Noruega de 936 a 960, filho do rei Harald, cabelos belos. Apesar de ser um dos primeiros a incentivar a vinda de missionários cristãos na Noruega, teve um enterro e um memorial tipicamente pagão (Haywood 2000: 89).

Tryggvason,⁴⁴ o que ocasionou também a mudança de religiosidade⁴⁵:

Það spurðist með tíðindum þessum að siðaskipti var orðið í Noregi. Og höfðu þeir kastað hinum forna átrúnaði en Ólafur konungur hafði kristnað Vesturlönd, Hjaltland og Orkneyjar og Færeyjar (<i>Brennu-Njal saga</i> 100).	Dizem também que na Noruega houve mudança de fé, haviam abandonado as antigas crenças e o rei Olaf cristianizou Vestrlönd, as Hébridias, as Órcades e as Feróes. ¹
---	---

Hakon iniciou a tentativa de cristianizar a Noruega, mas encontrou forte oposição dos fazendeiros livres, desconfiados de qualquer tipo de inovação. Foi somente com Olaf Tryggvason que a nova religião adentrou efetivamente no país, a partir de 960, utilizando-a como suporte político e de coerção social, queimando templos e eliminando chefes pagãos (Graham-Campbell 1997: 119).⁴⁶

Após a descrição da mudança de religiosidade, o texto alude ao posicionamento de Njal, declarando que seria “monstruoso” abandonar os antigos costumes (*fornum sið*), a não ser no caso da nova fé (*þann sið*) ser muito melhor, e caso viessem os pregadores nesta região, ele apoiaria incondicionalmente os mesmos. Em seguida, o texto narra a chegada de dois missionários na Islândia, enviados por Olaf Tryggvason com o intuito de cristianizar a ilha: Thangbrand

44 Olaf I (c. 968-1000). Rei da Noruega de 995 a 1000, filho de Harald Fairhair. A partir de 996 iniciou a cristianização da Noruega e da Islândia (Haywood 2000: 141).

45 *Religião* se refere em grande parte a atitudes sociais, públicas e visíveis, enquanto que *religiosidade* implica em algo mais íntimo, profundo e, em muitas ocasiões, escamoteado da vida social. No caso da sociedade nórdica, religiosidade implica em uma continuidade das práticas mágicas, das crenças folclóricas e da vivência cotidiana e privada do pensamento religioso. Agradeço ao prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Assis) por esses conceitos.

46 Sobre o tema da cristianização da Escandinávia, consultar: Nordeide 2010; Sawyer & Sawyer 2006: 100-128; Langer 2005b: 185-190; Duke 2005: 343-366; Dubois 1999: 139-204; Boyer 1987: 7-152.

e Gudleif, ambos de origem nobre, e o segundo imputado de ser um grande guerreiro. A recepção inicial dos habitantes da região a esses visitantes não é amistosa. Logo, reunidos em assembleia, decidem proibir as pessoas de comercializar com eles. Porém, um fazendeiro de nome Hall, visita Thangbrand e o convida a comprar mantimentos em sua residência. O missionário monta uma tenda, onde realiza uma missa e uma grande festa. Hall pergunta a este para quem se destinava os festejos, recebendo a resposta que seriam para São Miguel. Logo, Hall decide ter esse anjo como guardião e é batizado com toda a sua família e dependentes, neste mesmo dia.

Em essência, a cena possui um contexto histórico, tanto a vinda de Thangbrand, quanto o batismo de Hall, foram baseados no *Íslendigabók* 7 (Livro dos islandeses).⁴⁷ Mas a descrição inicial de Njal, favorável a nova religiosidade sem necessariamente conhecê-la, desperta interesse: seria possível a um pagão questionar as tradições desse modo? Aqui, evidentemente, estamos num patamar puramente literário – trata-se de um recurso narrativo, criado pelo escritor da saga, antecipando o triunfo dos seguidores de Cristo, num futuro já conhecido, mas inexistente no momento em que os fatos ocorrem. É a famosa imagem do nobre pagão, teorizada pelo escandinavista Lars Lönnroth nos anos 1960⁴⁸ – no momento da composição da saga, a audiência necessitava da criação de uma ligação com os tempos pagãos (a Era Viking) – afinal, eles representavam um momento de liberdade política, social e cultural que não podiam ser descartadas simplesmente (a Islândia foi anexada à Noruega em 1262, aproximadamente 15 anos antes da saga de Njal)⁴⁹ – mas ao mesmo tempo, não se poderia criar elementos totalmente positivos para uma religiosidade não-cristã. Deste modo, alguns reis, líderes, guerreiros e fazendeiros importantes

47 Uma pequena história da Islândia, dos primeiros assentamentos até 1118, escrita por Ari Thorgilsson entre 1112-1132. Esta versão é a síntese de um manuscrito mais longo e antigo, que foi perdido. Ari baseou sua crônica histórica na tradição oral, inclusive de seu pai adotivo, Teit, que nasceu em 997 (Haywood 2000: 105)

48 O estudo foi publicado inicialmente na conceituada revista *Scandinavian Studies* 41, 1969 (The noble heathen: a theme in the sagas). Posteriormente, Lönnroth retoma esta teoria no seu estudo sobre a saga de Njal (1976: 136-148).

49 A ilha atlântica da Islândia foi descoberta em 860 e iniciou-se a colonização extensiva a partir de 930. Durante o século XIII, a ilha foi acometida de uma concentração do poder de certas famílias, o que levou a sua anexação pela Noruega em 1262 (Haywood 2000: 101).

da Era Viking, se tornam na narrativa das sagas, pagãos que não se preocupam com o paganismo, ou em outras, palavras, adeptos de um credo que está para ser extinto com o tempo. O seu comportamento “desleixado” com relação à religiosidade pré-cristã é ao mesmo tempo, um clichê literário e um anacronismo histórico. Um exemplo semelhante ao de Njal é o personagem Glúmr, que seria supostamente um rei odinista, mas que em momento nenhum da narrativa explicita qualquer devoção a esta deidade (*Víga-Glúms saga* 14) ou Ketil, que afirma que nunca havia feito sacrifícios para Odin (*Ketil saha hængs* 5).

O encontro com o feiticeiro Hedin

O recém convertido Hall e Thangbrand iniciam uma jornada missionária, convertendo e batizando várias pessoas na Islândia, e outras vezes, matando para isso concretizar-se. Alguns moradores do local recebem o *prima signatio* (batismo preliminar, em nórdico antigo: *prímsigning*), o que implica não em uma conversão total, mas em um primeiro contato com as estruturas simbólicas da nova religiosidade, sem abandonar totalmente suas crenças antigas.⁵⁰ Em uma localidade denominada Kerlingardal, os habitantes da região contratam um feiticeiro para matar os missionários, denominado de *Galdra-Héðinn* (Hedinn, o encantador). O galdur é um conjunto de práticas mágicas relacionadas com cantos, runas, confecção de amuletos, curas, profecias e maldições. O seu uso está relacionado diretamente com o deus Odin⁵¹ e era praticado durante a Era Viking (Langer 2009d: 66-90). A saga não detalha o ritual de malefício que Hedinn empregou para matar Thangebrand, apenas de que seria um grande *blót* (sacrifício), realizado no alto da montanha Arnarstakksheid. Nos tempos pagãos, o blót consistia em um cerimonial público, coletivo e de caráter especialmente sazonal, conduzido geralmente pelo líder da comunidade – que servia como sacerdote circunstancial e não profissional. Era relacionado de um lado, com os festivais de certos deuses e ou espíritos da terra, e de outro, também a momentos de crise como ataques inimigos ou a morte de um rei

50 Sobre a religiosidade nórdica pré-cristã, verificar: Langer 2010a, 2010b: 177-202, 2009a, 2009b: 131-144, 2009d: 66-90, 2005a: 55-82, 2007: 44-47; Boyer 2002, 1997, 1987, 1986; Davidson 2001, 2004, 1988, 1987; Dubois 1999; Liberman 2004: 97-101; Mckinnell 2001: 394-417; Maccreesh 2006; Kaplan 2006; Barreiro 2008; Schjodt 2006.

51 Para maiores detalhes sobre os cultos e as crenças envolvendo Odin na Escandinávia da Era Viking, consultar: Langer 2009: 79-108; Boyer 1997: 115-120, 1981: 66-87; Davidson 1988: 40, 42, 66, 70, 100.

(Davidson 2001: 93). Não negando a idéia de que na realidade, os sacrifícios na Era Viking continham elementos de crenças mágicas (pois nem sempre podemos criar uma oposição entre religião e magia), a saga acabou por fundir em uma mesma imagem, duas práticas distintas originadas nos tempos pagãos: o sacrifício ritual, ligado aos festivais públicos e religiosos, de caráter divinatório e propiciatório⁵²; e as técnicas relacionadas à maldição e injúrias contra uma pessoa, de caráter individualizado e mágico (o *níðr*).⁵³

Apesar das referências ao passado continuarem vivas na memória coletiva (por meio da tradição oral), as antigas práticas pagãs foram mescladas, fundidas ou mesmo reelaboradas pelo discurso cristão em uma única imagem – a da feitiçaria. Quase tudo o que envolve a religiosidade nórdica antes da chegada dos missionários, necessariamente está relacionado com o mal, o diabólico, o bárbaro, o imoral. Também na *Saga de Hrólfr Kraki* o sacrifício público dos tempos pré-cristãos transforma-se em um simples feitiço par atrair um javali (Barreiro 2008: 8). A feitiçaria, neste caso, dentro da tradição imaginária eclesiástica (que influenciou os escritores das sagas), relaciona-se com a noção de *maleficia*, atitudes, palavras ou poderes ocasionadores das discórdias e da quebra da ordem natural das coisas (Schmitt 2002: 426).

O termo utilizado pelo escritor da saga para descrever os pagãos que contrataram Thangbrand - *heiðnir menn* – é advindo do século X, significando um camponês não convertido, habitante da zona rural (McKinnell 2001: 399). Seguindo a narrativa, quando o missionário andava a cavalo na região de Hofdabreka, a terra se abriu tragando o animal, mas este se salvou pulando para o lado. A narrativa responsabiliza o feitiço de Hedin pelo desastre (após retornar à corte do rei Olaf, Thangbrand informa que os islandeses eram muito hábeis na magia <*fjölkunnga*>, abrindo a terra). A descrição do controle climático provocado por magia é muito comum nas sagas islandesas (tormentas, neblinas e avalanches em especial), sendo interpretada como um motivo literário criado para dar tensão à narrativa, destacando a trajetória de uma personagem

52 O blót envolvia quatro operações distintas: o sacrifício propriamente dito, com a imolação de animais; a consulta aos augúrios; o banquete dos animais mortos; o juramento. Para um maior detalhamento desta prática, consultar Boyer 1986: 176-192.

53 Para um estudo moral, jurídico e social do níð, consultar Ström 1974; sobre os aspectos e técnicas mágicas relacionadas ao níð, verificar Boyer 1986: 168-176.

(Ogilvie & Pálsson 2006: 7) - no caso da saga em questão, uma etapa em que o missionário enfrenta os perigos do mundo pagão. Mas acreditamos que não é somente isso.

A literatura possui mecanismos específicos de criação, e o clichê é uma necessidade que é adequada a um estilo. Ao mesmo tempo em que estes estereótipos fazem parte da criação individual, eles podem também ser sintomáticos da existência de tradições e crenças ainda vigentes na sociedade, como também precisam ser evocados devido à audiência presente nesta época (o texto medieval era lido coletivamente, ao invés da leitura individualizada e silenciosa).⁵⁴ Como os textos dos inquisidores tratando de feitiçaria, devemos separar as crenças e mitos que foram preservadas pela ótica erudita, transformadas em códigos diferentes e ambíguos (Ginzburg 2007: 287). A recorrência do tema do controle climático, em nosso entendimento, é a evidência de uma sobrevivência da crença mágica, mesmo no período cristão. Os pagãos são capazes de promover a interferência na ordem natural do mundo (maravilhoso), mas é algo visto como maléfico (magia), enquanto que a contrapartida, o milagre, ocorre somente no universo cristão. Mas é uma questão puramente discursiva. Do ponto de vista cultural, magia e milagre pertencem à categorias semelhantes (são fantasias criadas para cumprir papéis de valores morais dentro de uma sociedade, Egilsdóttir 2006: 1), ou seja, ambas são definidas e sustentadas por crenças coletivas, existindo porque as pessoas crêem (a eficácia simbólica, Monteiro 1986: 60).

Pagãos versus cristãos na Islândia

Seguindo a saga, Thangbrand persegue e mata o feiticeiro Hedin com uma lança. Logo após, Njal se converte, com todos os membros de sua casa. Mas alguns pagãos permanecem ainda convictos de suas crenças. Entre eles, Thorvald e Ulf Uggason, que proclamam alguns versos difamatórios ao missionário, entre estes, que estaria ofendendo aos deuses e que ele seria um covarde. Juntamente com Gudleiff, o evangelizador golpeia e mata seus inimigos em uma emboscada. Logo a seguir, um convertido de nome Hjalti Skeggjason

54 “A obra medieval, até o século XIV, só existe plenamente sustentada pela voz, atualizada pelo canto, pela recitação ou pela leitura em voz alta. Em um certo sentido, o sinal escrito é pouco mais que auxílio para a memória e apoio. (...) O romance é o primeiro gênero destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta” Zink 2002: 80-81.

declama uma estrofe difamatória contra as velhas crenças:

Spari eg eigi goð geyja. Grey þykir mér Freyja. Æ mun annað tveggja ☒Óðinn grey eða Freyja (<i>Brennu-Njáls saga</i> 102).	Eu não deixarei de insultar os deuses. Freyja deve ser uma cadela. Ou será um dos dois: Odin é um cão ou Freyja.
---	--

A utilização de insultos sexuais era uma prática comum na Escandinávia, que além das acusações de covardia, representavam as mais efetivas perdas de valores na reputação pessoal e prestígio social. Esse sistema idealizado de normas foi marcado por uma escala de valores essencialmente masculinos – e qualquer desvio representava perversão e anormalidade (Ström 1974: 20). Assim, o insulto sexual era uma arma terrível e eficaz, com sérias implicações na sociedade. O cachorro geralmente era considerado o companheiro e guia das jornadas da alma para o outro mundo em rituais votivos (simbolizado pelo cão mitológico Garm) e conectado com a ideologia guerreira (os cães de caça e de guarda são associados como o lobo aos jovens guerreiros) (Langer 2010a; Davidson 1988: 57). Existem indícios arqueológicos de sacrifícios deste animal, de forma decapitada, no sítio de Borg (Noruega) dedicados a Frey e Freyja (Christiansen 2006: 81). Com isso, podemos perceber que o cachorro era um animal extremamente importante nas concepções religiosas pré-cristãs dos nórdicos. Comparar sexualmente uma deusa ou deus a este animal (o termo *grey* também significa prostituta), deste modo, seria um ato que os desvincularia de maiores poderes.

Comparado à crônica do *Íslendigabók* – que é muito mais antiga – esta narrativa da *saga de Njal* possui algumas diferenças. O combate entre Thangbrand contra Ulf e Thorvald não é mencionado, nem seus poemas difamatórios. No *Íslendigabók* é proferido que Hjalti ficou desterrado por três anos, após ter ofendido os deuses, mas seu poema possui apenas a frase: *Vilk eigi goð geyja. Grey þykki mér Freyja*, a mesma que foi inserida nas duas primeiras linhas do poema da *saga de Njal*. Além do destaque muito maior para o missionário Thangbrand, também percebemos que a figura de Odin foi acrescentada, tanto no poema de Thorvald (Yggs), quanto na difamação de Hjalti (*Óðinn grey*). Mais adiante comentaremos as implicações destas modificações.

Prosseguindo em sua missão evangelizadora, Thangbrand segue por mar nas regiões do Oeste da Islândia. Mas seu barco acaba naufragando. Steinnunn, a mãe do poeta Ref, vem ao encontro do náufrago, pregando a antiga religião e quase o convence a abandonar o cristianismo. Após ouvir calado, o missionário passa a negar todas as afirmações da poetisa. Esta declara que tinha ouvido falar que Thor havia desafiado Cristo, mas que se negou a participar do duelo. Thangbrand responde que Thor não seria mais do que cinzas e terra se Deus quisesse. Ela responde que sabia quem havia causado o naufrágio, profere os poemas:

1. Braut fyrir bjöllu gæti, bönd ráku val strandar, mögfellandi mellu, mástalls, Vísund allan.	O matador de gigantes, ² destruiu totalmente o auroque ³ do guardião dos sinos, ⁴ que naufragou por obra dos deuses.
Hlíðit Krístr, þá er neyfði knörr, málmfeta varra.	Cristo não cuidou, ao que parece da destruição do Knörr. ⁵
Lítt ætla eg að guð gætti Gylfa hreins að einu.	Eu creio que Deus não guardou ⁶ a rena que cavalga as ondas. ⁷
2. Þór brá Þvinnils dýri Þangbrands úr stað löngu, hrísti búss og beysti barðs og laust við jörðu.	2. Thor agarrou o cavalo de Þvinnil ⁸ de Thangbrand, bateu e moveu sua madeira e o lançou contra as rochas;
Muna skíð um sjá síðan sundfært Atals grundar, hregg því að hart tók leggja, hánun kennt, í spánu.	Não voltará a singrar o mar novamente, o esquí de Atal ⁹
(<i>Brennu-Njal saga</i> 102).	Pois uma tormenta terrível o deixou em pedaços.

Todas as traduções ao texto da Brennu-Njal saga são de nossa autoria.

2 Kenning (metáfora poética) para o deus Thor.

3 Nome da embarcação que naufragou.

4 Kenning para sacerdote cristão.

5 Tipo de embarcação da Era Viking, para fins comerciais e de transporte.

- 6 Na tradução de Rodolphe Dareste, 1896: “Odin nà pas épargné ses vaisseaux” (Odin não poupou seus navios). Disponível em: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga.fr. Acreditamos que houve um erro interpretativo por parte deste tradutor. O termo no original, guð, a princípio, pode designar qualquer deus. No caso, Dareste utilizou o conceito que na palavra Gylfa, citada mais adiante, podia ser um modificação para Gylfi, um dos vários nome do deus Odin. Mas o poema se refere especificamente a falha de um deus em proteger seu navio, que no contexto do poema, só pode se referir ao deus cristão e não a Odin. Régis Boyer traduziu a frase como: “Je ne vois pas que Dieu ait pris grand soin du bateau”. Boyer 1987: 112-113). Segundo Cleasby & Vigfusson 1957: 283, o termo Gylfa-hreins é uma das várias palavras utilizadas pela poética nórdica para designar navios. Nesta última frase, optamos por nos aproximar da tradução de Bernárdez 2003: 208 e Jesch 2003: 166, aludindo a um kenning.
- 7 Kenning para navio.
- 8 Kenning para navio.
- 9 Kenning para navio.

Steinunn foi uma das raras poetisas da Era Viking cuja obra sobreviveu. Estes poemas foram preservados em várias versões, o que indica que eram muito populares durante o século XII e XIII (Jesch 2003: 166). Seus versos são claramente pagãos, contrastando a proteção de Cristo com o poder de Thor, este último triunfando. A métrica utilizada, *dróttkvaett*,⁵⁵ é perfeita. A estrutura dos versos segue uma tradição escáldica⁵⁶ em que o herói retratado obtém sucesso com sua jornada sobre os maus elementos da natureza (tempestades, chuvas, neblinas, etc). As várias indicações do uso de *kennings* (metáforas poéticas) para embarcações, indicam um tipo de poesia de navegação – mas ela inverte a convenção, descrevendo uma viagem fracassada, sendo a antítese de um poema de louvor (Jesch 2003: 167). O uso de antigos nomes de reis dos mares (Atall, Gylfi, Þvinnil) e o tema da navegação e vida náutica é tipicamente masculino (Straubhaar 2002: 268).

O encontro de Thangbrand e Steinunn foi escrito como tendo sido um exemplo de performance oral, utilizando trocas verbais como uma espécie de combate intelectual e verbal. Steinunn inicia o encontro, predicando a fé pagã

55 O *dróttkvaett* é a mais distinta, prestigiada e esplêndida forma da métrica do islandês antigo. Consiste num estilo apropriado para recitação na presença de guerreiros e corte. Sobreviveram cerca de 21.000 linhas de versos neste estilo, de poetas que viveram entre os anos 850 a 1400. É uma exclusividade da área islandesa, norueguesa e das ilhas Orkney (Poole 2007: 269).

56 Termo advindo de *skald* (escaldo) poeta em islandês antigo.

ao missionário. Ele replica, mas ela insulta a Cristo. Falhando em aceitar o desafio com Thor, Cristo foi considerado um *níðingr*, um covarde dentro dos referenciais nórdicos. Steinunn recita duas estrofes de *dróttkvætt* (poesia de corte), revelando que Thor despedaçou o navio de Thangbrand. Apesar desta discrepância, o missionário não concede respostas para a poetisa. Ao contrário do poeta Vetrldi, que foi morto por Thangbrand por seus versos difamatórios, as estrofes de Steinunn não contêm difamações sexuais contra Cristo – explicando talvez a sua conservação pelo escritor cristão na saga. Deste modo, o missionário falha em proteger seu sistema de fé, falha na competição verbal e por consequência, é envergonhado por uma mulher. Mas como isso pode ter sido conservado em uma saga do século XIII? Na realidade, alguns pesquisadores percebem essa cena dentro de um grande drama social – significaria o encontro entre o Estado livre pagão da Islândia (representado por Steinunn) e a monarquia norueguesa cristã (Thangbrand) para Victor Turner. Para outros, a cena encarnaria dramas sociais baseados na coexistência de uma tradição oral e outra escrita. Else Mundal perceberia o paradigma de uma mulher nórdica poderosa na tradição oral (e pagã), mas submissa na tradição escrita (e cristã, na literatura). Para estes dois referenciais, a passagem cultural teria sido um desastre: enquanto no primeiro caso, ocorre a perda da liberdade política, no segundo, a mulher perde a independência. Carol Clover postularia ainda uma interpretação intermediária para as idéias de Turner e Clover - que a mulher era simultaneamente as duas coisas: poderosa do privado e impotente no público (Borovzky 1999: 10-11).

Estudando a performance feminina na Escandinávia medieval, Zoe Borovszky interpreta que as mulheres participavam da transmissão do conhecimento oral, eram limitadas mas não totalmente dominadas pelos homens e valores masculinos. Durante o ritual religioso, elas poderiam encontrar um espaço não oficial dentro da esfera pública (Borovzky 1999: 32). Assim, o embate de Steinunn com Thangbrand pode ser percebido como um momento de poder e de grande visibilidade para a mulher nórdica, onde esta encontra espaço para sua influência além do mundo privado.⁵⁷

57 A respeito da mulher na Escandinávia Medieval, consultar: Straubhaar 2002: 261-272; Sawyer & Sawyer 2006: 188-213; Quin 2007: 518-536; Jochens 2005: 217-232; Jesch 2003; Egger de Iolster 2004: 17-35; Borovsky 1999: 6-39.

O encontro com o berserker

Seguindo a narrativa, o missionário é recebido na casa de um profeta, Gest Oddleifsson, que realiza uma grande festa. Neste mesmo local, havia quase duzentos pagãos que esperavam a visita de um *berserker*⁵⁸ chamado Otrygg. Todos receavam este guerreiro: contavam que ele não temia ao fogo nem à espada. Thangbrand indaga se alguém queria se converter, mas todos se opuseram. Assim, este realiza um desafio – seriam acesas três fogueiras, uma consagrada pelos pagãos, uma pelos cristãos e a terceira ficaria sem consagração. Caso o berserker tivesse medo da fogueira que Thangbrand consagrou, todos teriam que ser convertidos, o que é plenamente aceito pelos presentes. Quando o berserker chegou, atravessou a fogueira dos pagãos e a sem consagração, mas se deteve diante da fogueira do missionário, alegando que o queimava. Thangbrand ataca o guerreiro com um crucifixo, e milagrosamente este faz com que a espada do berserker caia, enquanto Gudleif corta seu braço. Várias pessoas presentes acabam por matar o pagão. Logo após o ocorrido, todos os presentes na casa de Gest são batizados.

Os berserker são um tema polêmico dentro da escandinavística. Tradicionalmente, são relacionados ao culto do deus Odin,⁵⁹ como na *Ynglinga saga*

58 Trata-se dos guerreiros de elite conhecidos pela designação de berserkir. Existem duas explicações atuais para este nome. A mais coerente diz que seria “camisa de urso” (do nórdico *bear*), e a outra “sem camisa” (do nórdico *bare*). Seja como for, talvez as duas possam ter coerência mútua. A ligação com o urso provém do simbolismo e da importância deste animal para as tribos de origem germânica, desde a antiguidade. E a segunda explicação, sem camisa, refere-se ao fato dos berserkers não usarem nenhuma proteção nas batalhas. A principal característica dos berserkers seria sua fúria incontrolável e assassina. Muito antes dos Vikings, um cronista latino chamado Tácito já se referia a guerreiros entre os germanos que possuíam estas características, que aliás, eram muito louvadas por sociedades que dependiam totalmente da guerra para sobreviver (Langer 2007: 44-45). Sobre este tema, consultar: Miranda 2010; Langer 2007: 44-47, Schjodt 2006; Liberman 2004: 9-101; Davidson 1988: 79-87; Boyer 1997: 27-28, 1981: 141, 151, 160-162.

59 Alguns pesquisadores negam o envolvimento de Odin com os berserkers, como Liberman 2004: 97-101, que acredita que esta ligação ocorre somente em Snorri, devido a uma má interpretação do folclore de sua época. Mas evidências iconográficas, como as placas de Torslunda, Suécia, século VI, demonstram a associação direta entre o culto a Odin e os guerreiros com máscara animais. Contrariamente a Liberman, o escandinavista Jens Schjødtd (2004: 1-11) reconhece a existência tradicional de um grupo de guerreiros

6, que os descreve como guerreiros que lutam sem proteção e sem medo do fogo ou do aço. A menção mais antiga a esta classe de lutadores vem do século IX, do poema *Haraldskvæði* 8, 20, de Thorbjorn hornklofi, que os identifica a um grupo próximo do rei Hárald, servindo como guarda de elite na batalha de Hafrsfjord. Posteriormente, as sagas islandesas criam uma imagem negativa e estereotipada dos berserkers, retratados como violentos, assassinos, arruaceiros e fanáticos. Na *saga de Njal*, os próprios pagãos temem o personagem Otrygg. Isso pode evidenciar uma possível sobrevivência folclórica, onde a memória social conservou em parte as querelas entre os fazendeiros livres e o grupo dos berserkers – que segundo algumas referências, eram acometidos de êxtase e loucura mesmo fora do campo de batalha, como descrito na *saga de Egil*.

Outra possibilidade é que o escritor criou uma dicotomia entre o herói cristão, Thangbrand, e o campeão do paganismo, Otrygg, justamente para enaltecer o milagre do crucifixo e a conversão (esta passagem do episódio do berserker não é mencionada no *Íslendigabók*). Essa segunda hipótese é confirmada pela existência de outra narrativa, muito semelhante e quase do mesmo período, existente na *Vatnsdæla saga* 46 (c. 1270-1280), onde uma dupla de berserkers de nome Hauk, que era temida pelos moradores da região, é confrontada pelo bispo Frederick. Este os desafia a atravessar três fogueiras, onde são queimados e mortos. Após o fato, os habitantes do local são batizados.

Neste caso, o milagre não é apenas indicador da superioridade da nova religião, mas um substituto para a tradição: no imaginário medieval, o miraculoso cristão sobrepunha o miraculoso pagão com o mesmo nível de realismo e eficácia (Vauchez 2002: 201). O sobrenatural pré-cristão sobrevive mesmo após as modificações culturais advindas com a nova fé. Várias *sagas de bispos* (*Byskuppa sögur*) utilizam narrativas que eram conhecidas nos tempos antigos: a imobilidade do corpo, tema presente em uma espécie de magia odínica que acometia certos guerreiros no campo de batalha (*herfjöttur*), que ressurgem na imobilidade de um santo após sua morte (*Jóns saga*); a jornada para fora do corpo, comum no paganismo (as metamorfoses animais da *Kormáks saga* e nas *Eddas*, entre outras) e nas narrativas de santos (bispos visitam o céu na *Guðmundar saga*) (McCreesh 2006: 1-11).

E também citando outros tipos de fontes nórdicas (como os *þættir*, as

identificado com simbolismos de iniciação animal.

sagas curtas), percebemos que a imunidade do fogo, citada para o berserker na saga de Njal, também ocorre em outras situações, como a de bispos que atravessam fogueiras (*Þorvalds þáttr ins víðförla*). Em todos estes casos, a audiência geralmente constituída de aristocratas educados, clérigos e políticos - buscava elementos que integrassem ambas as tradições religiosas em uma nova sociedade (McCreesh 2006: 11; Grønlie 2006: 10). Ao atravessar a primeira e segunda fogueira e não ser queimado, Otrygg demonstrou que possuía poderes miraculosos, mas não consegue superar o fogo consagrado, pois o poder de Cristo possui semelhanças, mas é superior ao de Odin.

Conclusão: confronto ou hibridismo entre religiosidades?

O episódio da conversão islandesa na saga de Njal, pode ser interpretado dentro de um referencial mais amplo do que fizemos até o momento. Elencando os mesmos em uma estrutura comparativa (tabela 1), constatamos alguns detalhes: primeiramente, o deus Odin é ofendido no poema de Hjalti. Se considerarmos a tradição de que os guerreiros berserkers são discípulos fanáticos de Odin, neste caso, a deidade também sofreu um ataque indireto na passagem da vitória de Thangbrand sobre Otrygg. Mas ao mesmo tempo, o deus Thor, citado como sendo a causa do naufrágio do navio Auroque, não é ofendido diretamente, nem sequer derrotado na narrativa.⁶⁰ Comparando-se à um texto mais antigo, o *Íslendigabók*, o escritor da saga de Njal deliberadamente acrescentou a passagem do feiteiro Hedin, o poema de Steinnum e o confronto com o berserker. Odin nem mesmo foi citado no *Íslendigabók*, sendo apenas a deusa Freyja motivo de ofensa no poema de Hjalti (tabela 1). A que se deve esse hiato moralista sobre o deus Thor na *saga de Njal*?

60 Curiosamente, em uma fonte muito mais antiga, o poema éddico *Hárbarðsljóð* 37, Thor combate as noivas de berserkers (*Brvpir berserkia*), consideradas violentas e poderosas. Para Kaplan 2006: 2, o termo significaria gigantes.

Tabela 1: Estrutura do episódio de conversão da *Brennu-Njáls saga* (cap. 100-105).

Episódio:	A terra se abre devido ao feiticeiro Hedin	Poema de Hjalti	Poemas de Steinunn	Confronto com o Berserker
Detalhamento:	Controle do clima	Odin e Freyja são difamados	Thor é exaltado como tendo mais poder que Cristo	O berserker é desafiado e morto pelos missionários
Estrutura:	Permanência das crenças mágicas – Malefício	Odin e Freyja não tem poder	Thor ainda tem poder	Odin não tem poder – Milagre a serviço do cristianismo
Comparação com o <i>Íslendigabók</i>	A passagem não é citada	Apenas Freyja é mencionada no poema de Hjalti	O poema não é citado	A passagem não é citada

Acreditamos que a explicação reside na hipótese já alentada anteriormente, de um confronto entre uma tradição islandesa com a dominação norueguesa (Borovzky 1999: 10-11). Mas ao invés de percebermos essa idéia apenas no silêncio do missionário Thangbrand após a declamação pública dos poemas de Steinunn, também a verificamos numa leitura ainda mais ampla do episódio de conversão. O escritor da saga, coadunado com a audiência de sua época, identificou a figura de Odin diretamente com a monarquia norueguesa. Sendo um deus da aristocracia, dos guerreiros, enfim, da elite escandinava pré-cristã, ele teria condições de representar a opressão advinda da realeza da Noruega após 1264 (Otrygg aterroriza os pagãos em nossa narrativa). Ao contrário, Thor é uma deidade identificada aos fazendeiros livres, camponeses, que acolhe em

seu palácio os escravos mortos.⁶¹ Comparando-se os deuses pagãos no momento da conversão, Thor é o que mais se aproxima de Cristo – vence as forças malévolas da natureza, é identificado ao homem simples e carrega um martelo, logo assimilado à cruz. Apesar de alguns símbolos relacionados a Odin sobreviverem em imagens cristãs – triquetras em cruzeiros de cemitério (como Gosforth, Inglaterra), são imagens advindas de muito tempo antes da Era Viking. Um símbolo exclusivamente odínico, o valknut, somente foi encontrado em objetos relacionados ao paganismo. Igrejas, cemitérios, portais, esculturas, pedras comemorativas e pingentes, após a cristianização, contêm imagens de Thor, mas nunca do valknut (Langer 2010). Alguns objetos, como o famoso pingente de Fosse, demonstram uma assimilação do martelo de Thor – que já era utilizado como pingente nos tempos pagãos, transformando-se numa cruz no período de conversão.

Mas não podemos pensar que o processo de cristianização e conversão foi o mesmo para toda a Escandinávia, nem que a assimilação e o sincretismo foram idênticos. Em primeiro lugar, as crenças pagãs sequer eram unificadas. A religião nórdica pré-cristã não era centralizada, não possuía hierarquias ou sacerdócio profissional, sendo por isso mesmo, muito variável em termos de cultos e crenças, conforme a região, a categoria social e o gênero do praticante (Langer 2009: 131-144). Muitos escandinavistas, justamente por isso, preferem evitar o termo paganismo, que, num primeiro momento, concede uma idéia muito monolítica desta religiosidade. Em algumas regiões (como a Islândia), o culto a Thor era preponderante, enquanto que na região sueca, especialmente no báltico, o odinismo era superior. Diversas localidades adotavam o enterro por inumação, enquanto outras optavam pela cremação. Preferências por certos deuses, existência de diferenciações de crenças e preponderância de certas narrativas míticas, tudo isso foi preservado pela tradição oral e interferiu na mudança de religiosidade. Assim, as fontes medievais permitem verificar vários aspectos do processo de cristianização. Em outras sagas islandesas, ao contrário do episódio de conversão da Njal saga, o herói cristão defronta-se com Thor. Na *Óláfs saga Tryggvasonar em mesta* 213, o rei norueguês Olaf Tryggvason encontra-se pessoalmente com esta deidade, caracterizada como forte e brava,

61 A respeito do culto ao deus Thor, verificar: Kaplan 2006: 1-11; Dubois 1999: 3, 36, 56-60; Davidson 2001: 79-83, 101-103, 2004: 61-74; Boyer 1997: 153-156, 1981: 117-130.

mas reclamando que o rei estava matando seus amigos, antes de mergulhar no mar. Neste caso Olaf não somente vence e supera seu inimigo, mas o substitui (Kaplan 2006: 1-9). As antigas funções de Thor, como a de combater os inimigos dos homens (no contexto do paganismo, os gigantes, para o novo imaginário, os demônios), agora são efetuadas pelo rei cristão. A tradição não pode ser abandonada.

Desta maneira, não podemos concordar com o pesquisador Craig Davis, quando afirma que a Njals saga reconhece o novo *status quo* da Islândia, reconciliando para a audiência a nova coligação entre autoridade eclesiástica e o poder real norueguês (Davis 1998: 453). Existe, obviamente, o reconhecimento da superioridade da nova religião, mas o episódio da conversão aponta para uma crítica ao domínio político de então, por meio do descrédito com a figura de Odin. Já para com o deus Thor, seu poder sobre as forças da natureza permanece inalterado. Com isso, o islandês, seja o camponês ou o aristocrata, conserva seu espírito de liberdade e de identificação com um passado considerado melhor, mas agora regido por uma nova religião e um novo direcionamento político-social.

Agradecimentos: aos professores João Lupi (UFSC), Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Assis) e Luciana de Campos (UFMA), pelos comentários ao presente texto.

Referenciais bibliográficos:

Fontes primárias:

ANÔNIMO. *Brennu-Njals saga*, c. 1275-1290. Texto original em islandês antigo: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga Tradução ao inglês por Magnus Magnusson e Hermann Pálsson. *Njal's saga*. London: Penguin Books, 1960. Tradução ao espanhol por Enrique Bernárdez. *Saga de Nial*. Madrid: Siruela, 2003. Tradução ao francês por Rodolphe Darest: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga.fr Tradução ao francês por Régis Boyer (poema de Steinunn). *Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)*. Paris: Cerf, 1987, pp. 112-113.

THORGILSSON, Ari. *Íslendingabók*, c. 1122-1132. Original em islandês antigo, edição de Guðni Jónsson: <http://www.heimskringla.no/wiki/Íslendingabók> Tradução ao inglês: <http://en.wikisource.org/wiki/%C3%8Dslendingab%C3%B3k>

ANÔNIMO. *Vatnsdæla saga* 46, c. 1270-1280. Texto em islandês antigo: http://www.sagadb.org/vatnsdaela_saga Tradução ao inglês por Andrew Wawn. *The Saga of the People of Vatnsdal*. In: *The sagas of icelanders*. London: Penguin Books, 2000, pp. 185-269.

Bibliografia:

BARREIRO, Santiago. La magia en la saga de Hrólf Kraki. *Temas Medievales* 16, 2008, pp. 1-12. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/tmedie/v16/v16a02.pdf>

BERNÁRDEZ, Enrique. Introducción. *Saga de Nial*. Madrid: Siruela, 2003, pp. 9-27.

BOROVSKY, Zoe. Never in public: women and performance in Old Norse Literature. *Journal of American Folklore* 112 (443), 1999, pp. 6-39.

_____. En hor er blandin mjök: women and insults in Old Norse Literature. In: ANDERSON, Sarah & SWENSON, Karen (ed.). *Could Counsel: women in Old Norse Literature and Mythology*. London: Routledge, 2002, pp. 1-14.

BOYER, Régis. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Héros et dieux du Nord*. Paris: Flammarion, 1997.

_____. *Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)*. Paris: Cerf, 1987.

_____. *Le monde du double: la magie chez les anciens Scandinaves*. Paris: Berq International, 1986.

_____. *Yggdrasill: la religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.

BYOCK, Jesse. *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books, 2001.

CHRISTIANSEN, Eric. *The norsemen in the Viking Age*. London: Blackwell

Publishing, 2006.

CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

DAVIDSON, Hilda. *Deuses e mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.

_____. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.

_____. *Myths and symbols in pagan Europe: early Scandinavian and celtic religion*. Syracuse: Syracuse University Press, 1988.

_____. *Escandinávia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.

DAVIS, Craig R. Cultural assimilation in Njáls saga. *Oral tradition* 13(2), 2008, pp. 435-455. Disponível em:

http://journal.oraltradition.org/files/articles/13ii/9_davis.pdf

DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

DUKE, Siân. Kristni saga and its sources: some revaluations. *Saga Book* 34 (4), 2005, pp. 343-366. Disponível em:

http://www.heathengods.com/library/viking_society/2001_XXV_4.pdf

EGILSDÓTTIR, Ásdis. The fantastic reality: hagiography, miracles and fantasy. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/asdis.htm>

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os viquingues*, vol. I. Madrid: Del Prado, 1997.

GRØNLIE, Siân. Miracles, Magic and missionaries: the supernatural in the conversion þættir. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/gronlie.htm>

EGGER DE IOLSTER, Nelly. Mujeres en la saga de Njal. *Temas Medievales* 12, 2004, pp. 17-35.

HAMER, Andrew Joseph. *Njáls saga and its Christian Background: a study of narrative method*. Tese de doutorado em Letras, Rijksuniversiteit Groningen, Holanda, 2008. Disponível em:

<http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2008/a.j.hamer/thesis.pdf>

HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson, 2000.

JESCH, Judith. *Women in the Viking Age*. London: The Boydell Press, 2003.

JOCHENS, Jenny. La femme Viking en avance sur son temps. In: BOYER,

- Régis (ed.). *Les Vikings, premiers européens*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 217-232.
- KAPLAN, Merrill. Out-Thoring Thor in Ólafs saga Tryggvasonar en mesta. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/kaplan.htm>
- LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas* 11, 2010a. Disponível em: www.historiaimagem.com.br
- _____. Seiðr e magia na Escandinávia Medieval. *Signum* 11(1), 2010b, pp. 177-202. Disponível em: www.revistasignum.com
- _____. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião viking*. Brasília: Editora da UNB, 2009a.
- _____. Vikings. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Editora Contexto, 2009b, pp. 131-144.
- _____. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. *Alethéia: revista eletrônica de estudos sobre Antiguidade e Medievo* 2 (1), 2009c, pp. 1-18, Disponível em: <http://www.revistaaletheia.com/20091/Johnny.pdf>
- _____. Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas. *Brathair* 9 (1), 2009d, pp. 66-90. Disponível em: www.brathair.com
- _____. Fúria e sangue: os berserkers. *Desvendando a História* 3 (16), 2007, pp. 44-47.
- _____. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair* 5 (2), 2005a, pp. 55-82. Disponível em: www.brathair.com
- _____. A cristianização dos Vikings e do Norte Europeu. *História: Questões & Debates* 43, 2005b, pp. 185-190. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewFile/7873/5551>
- LIBERMAN, Anatoly. Berserkir: a Double legend. *Brathair* 4(2), 2004, pp. 97-101. Disponível em: www.brathair.com
- LÖNNROTH, Lars. *Njáls saga: a critical introduction*. Los Angeles: University of California, 1976.
- MACCREESH, Bernadine. Elements of the pagan supernatural in the Bishop's sagas. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mccreesh.htm>
- MAGNUSSON, Magnus. Introduction. *Njal's saga*. London: Penguin Books, 1960.
- MCKINNELL, John. On Heiðr. *Saga-Book* 25, 2001, pp. 394-417. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXV.pdf>
- MIRANDA, Pablo Gomes de. Seguindo o Urso e o Lobo: discussões sobre os

elementos religiosos dos Berserkir e do Ulfheðnar. *História, imagem e narrativas* 11, 2010. Disponível em: www.historiaimagem.com.br

MONTEIRO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. A cristianização da Escandinávia: entrevista concedida a Johnni Langer. *Brathair* 10(1), 2010, dossiê: paganismo e cristianismo entre celtas e germanos. Disponível em: www.brathair.com

OGILVIE, Astrid & PÁLSSON, Gísli. Weather and witchcraft in the sagas of Icelanders. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/ogilvie.htm>

ÓLASSON, Vésteinn. Njáls saga. In: PULSIANO, Philipp & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993, p. 433-434.

POOLE, Russell. Metre and metrics. In: MCTURK, Rory (ed.). *Old Norse Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2007, pp. 265-287.

QUINN, Judy. Women in Old Norse Poetry and sagas. In: MACTURK, Rory (ed.). *Old Norse Icelandic literature and culture*. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 518-536.

SAWYER, Birgit and SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from conversion to reformation*. London: University of Minnesota Press, 2006.

SCHJØDT, Jens Peter. The notion of Berserkir and the relation between Óðinn and animal warriors. *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/saga-conf/schjodt.htm>

SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 423-435.

STRAUBHAAR, Sandra Ballif. Ambiguously gendered: the skalds Jörunn, Auðr and Steinunn. In: ANDERSON, Sarah & SWENSON, Karen (ed.). *Could Counsel: women in Old Norse Literature and Mythology*. London: Routledge, 2002, pp. 261-272.

STRÖM, Folke. *Níðr, ergi, and Old Norse moral attitudes*. London: University College London, 1974. Disponível em: <http://vsnrweb-publications.org.uk/Nid,%20ergi%20and%20Old%20Norse%20moral%20attitudes.pdf>

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 197-212.

ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 79-93.

DISCUSSÕES ETIMOLÓGICAS E RELIGIOSAS SOBRE OS BERSERKIR E OS ULFHEÐNAR

Pablo Gomes de Miranda (Graduado em História, UFPB)

Introdução:

Os *berserkir* são figuras curiosas, à primeira vista nos parecem uma elite guerreira presente junto aos líderes e reis, formando uma espécie de tropa guarda-costas especial, guerreiros profissionais que atuam sob um estado de intenso frenesi, bufando e mordendo seus escudos para não só intimidar o inimigo, mas poder incorporar tal fúria a ponto de adquirir extrema força, valentia e resistência a dor.

Dos *ulfheðnar* sabemos pouco: podemos por um lado aceitar que eles fossem uma versão dos guerreiros *berserkir*, pois apresentam o mesmo comportamento e detêm a mesma função marcial, porém eles aparecem na *Haraldskvæði* em linhas diferentes, no cap. 18 da *Haralds saga hins hárfagra* podemos ler claramente “Hlaðnir vöru hólða/ok hvítra skaljda,/vigna vestrœnna/ok valskra sverða;/grenjuðu berserkir,/guðr vas á sinnum,/emjuðu ulfheðnar/ok ísörn dúðu” (*Haraldskvæði*, 9 - 16)⁶². Não só isso, esse personagem em comparação com os *berserkir* não possui mais detalhes diretos em termos documentais⁶³.

Em nossa opinião, somente não podemos negar as relações de ambos os personagens com a divindade chamada Óðinn, líder dos Æsir e uma das mais importantes deidades das antigas religiosidades da Escandinávia pagã. Óðinn, ao mesmo tempo em que favorece determinados protegidos em batalha, lhes são atribuídos diversas esferas de influência, entre elas a mesma inspiração que pode ser oferecida aos poetas é o furor dados as elites guerreiras das quais estamos falando.

Para além de discutirmos se esses personagens existiram realmente ou

62 Grifos nossos. Os verbos “grenja” e “emja” podem ser traduzidos por rugir e uivar (ou guinchar), respectivamente, logo temos: “rugiram os *berserkir*” e “uivaram os *ulfheðnar*”.

63 Uma outra referência aos *ulfheðnar* pode ser vista na *Grettis saga*, 2.

não⁶⁴, existem outras questões pertinentes a nossa proposta: a semelhança entre os *berserkir* e os *ulfheðnar*, sua caracterização, participação social e, principalmente, sua ligação com o sobrenatural, principalmente com a figura de Óðinn, necessária para o êxtase em batalha.

Caracterização e conceituação dos *berserkir* e dos *ulfheðnar*:

Antes de irmos além, é importante iniciarmos uma discussão sobre o significado de ambas as palavras. Usualmente ligamos o *berserkr*⁶⁵ a figura do urso, e o *ulfheðinn*⁶⁶ ao lobo, sendo, portanto, vistos como guerreiros que se cobriam com peles⁶⁷. Entretanto, há um problema em relação ao *berserkr*, simplesmente porque o sufixo “berr-” não passa a designar mais a palavra “urso” e sim nu (no sentido de ausência). Assim, passamos a trabalhar com duas hipóteses, a primeira na qual esse sufixo tenha uma origem muito mais antiga e que possa ser remetida ao animal ou que ela simplesmente tenha outro significado. Em outra direção, o *ulfheðinn* pode ser traduzido com segurança como “os peles de lobos” (LIBERMAN, 2004, p. 2). A diferença etimológica está na caracterização do primeiro como o guerreiro que luta sem proteção (ou outra hipótese é a de lutar utilizando usando uma pele de urso) e o segundo se cobre com pele de lobo.

Na *Ynglingasaga* encontramos uma passagem que mostra as características pertinentes a esses personagens (ainda que apenas os *berserkir* sejam citados):

64 Não queremos retirar de forma alguma o mérito de pesquisas focadas objetivamente nessa hipótese, de que esses personagens não passem de criação ficcional própria da oralidade e literatura escandinava, entretanto acreditamos ser simplista demais, até mesmo ultrapassado, focar na suposta natureza fictícia do *berserkr* e *ulfheðinn*, concepção essa que está cooptada com uma concepção das fontes islandesas medievais, conhecidas como “sagas”, serem puramente fictícias, visão muito difundida no começo do séc. XX e que vem sofrendo diversas críticas de diversos acadêmicos, como Carol J. Clover, Gísli Sigurðsson, Tommy Danielsson, etc (ANDERSSON, 2006, p. 3 – 4).

65 Singular.

66 Singular.

67 Curiosamente, em SPRAGUE, 2007, a autora funde ambos os guerreiros em uma classe só: “Because the berserkers wore Wolf-skins instead of chainmail, they were known as *ulfhedner*” (SPRAGUE, 2007, p. 81).

Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir Hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en Hans menn fóru brynjulausir ok váru gálnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, em hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr (*Ynglingasaga*, 6).

Óðinn era conhecido por, na batalha, tornar seus inimigos cegos, surdos e medrosos. Suas armas não feriam pouco mais que varetas, e seus homens iam sem armadura e agiam como cachorros e lobos, mordendo os seus escudos, eram fortes como ursos e touros. Eles matavam pessoas e nenhum fogo ou aço os afetava; Isso é chamado berserksgangr.⁶⁸

Além da clara ligação com Óðinn, observamos os guerreiros entrarem em *berserksgangr* e adquirirem força e invulnerabilidade ao ferro e ao fogo, no caso as feridas de batalha. Além disso, sua ligação animalesca é clara, os uivos e o ato de morder o escudo são demonstrações aterradoras direcionadas aos inimigos que saberão que os guerreiros estão se preparando, entrando em um estado de fúria. Logo essa descrição está de acordo com as linhas que expomos da *Haraldskvæði*.

Antes de nos apressarmos, devemos voltar ao *berserkr* da *Haraldskvæði*, afinal usava ele a pele de urso ou lutava sem proteção?

“The other possibility is to understand *berserkr* as ‘bareshirt’, that is, to reconstruct a substantivized adjective *berserks ‘bareshirted’. A warrior called this would be a man who fought without armor, in his ‘bare shirt.’ If Þorbjörn⁶⁹ knew the word *berfjall* or some other words like it, he may have associated berserkers with bears, while, as pointed out above, the original meaning of ‘bearskin’ can be admitted only if the compound in question is extremely old” (LIBERMAN, 2004, p. 2).

68 Tradução nossa.

69 Autor a quem creditamos a composição do poema do qual estamos discutindo.

No entanto sabemos que os povos germânicos têm um longo costume de se associar a certos animais às classes de soldados especiais, como pode ser observado na coluna de Trajano, monumento romano da metade séc. II.

Os guerreiros-lobos podem ser encontrados, principalmente, entre os alamanos e os bavieros, aonde encontramos nomes associados a esse animal, tais como *Wolfhroc*, *Wolfhetan*, *Isangrim*, *Scrutolf*, durante o período pagão e reminiscências cristãs com nomes como *Lingulf*, *Asdrulf*, *Grasul*, *Biterolf*, *Freki*, etc., além de sua clara associação ao antigo deus germânico *Woden* (SPEIDEL, 2004, p. 25).

Os guerreiros-ursos também aparecem em diversas ocasiões na antiguidade, como na *Historia Francorum*, de Gregório de Tours, encontramos o guerreiro *Ursio* que lutou contra os exércitos do rei *Childeberto*, perto de *Verdun* (SPEIDEL, 2004, p. 34).

Animais diferentes adotados por povos germânicos, mas que são utilizados de maneira a absorver suas características e aplicá-las de forma bélica. Acreditamos assim que suas contrapartes escandinavas são duas classes distintas, que seguem a mesma lógica de conter uma fúria guerreira que pode ser usada de forma positiva durante a batalha.

Ainda mais, entre os *ulfheðnar* estamos certos da possibilidade de serem guerreiros usando peles de lobo sob suas roupas⁷⁰ ou guerreiros que incorporem suas características, as linhas da *Haraldskvæði*, quando o poeta *Þorbjörn* separa as ações dos guerreiros-lobos dos guerreiros-ursos, no entanto, corrobora nossa suspeita. No entanto, uma definição sobre os *berserkir* ainda carece de exatidão, afinal são realmente guerreiros-ursos ou simplesmente o sufixo *Berr* refere-se à ausência, no sentido de serem guerreiros desprovidos de armadura?

Temos *a priori* dois tipos de *berserkir* a serem trabalhados, os já citados “guerreiro-urso” e o “sem proteção”⁷¹. Podemos estabelecer a procedência de

70 Em LIBERMAN, 2004, o autor afirma que o sufixo da palavra *Berserkir* pode afirmar uma ausência de proteção no sentido que esses guerreiros não se valiam de armaduras, no caso a cota de malha, não necessariamente que lutavam nus, no caso achamos válido aplicarmos essa conclusão, também, para os *Ulfheðnar*.

71 Na falta de um termo melhor, acabamos por utilizar esse que denota a ausência

cultos ou mesmo de lendas envolvendo figuras de ursos entre os lapões durante o medievo, povo esse que manteve largo contato com os noruegueses, por exemplo, durante a mesma época. É de fato um problema duplo!

Podemos dispensar os relatos de Tacitus (referentes às suas descrições de guerreiros germânicos lutando nus)⁷², pois no primeiro caso nos baseamos no ato de vestir peles de urso, no segundo a “nudez” é relativo à ausência de armadura. O culto ao urso, mencionado no parágrafo acima, pode ser o maior andaime que temos para sustentar a hipótese do “guerreiro-urso”, no entanto as lendas lapônicas estão mais ligadas a própria transformação ou transferência de consciência a um urso, literalmente. Na *Hrólfs saga kraka*, para lutar pelo rei Hrólfr, Böðvarr transforma-se em um urso e ataca seus inimigos, matando muito mais que um guerreiro comum (TOOLEY, 2007, p. 5). Semelhante a isso, encontramos Kveldúlf, avô de Egil Skallagrimson, que durante as batalhas deixava o seu corpo em casa e lutava na forma de um grande urso. No caso dos *ul-fheðnar*, temos um exemplo clássico dos Völsungos, aonde Sigmund e Sinfjotli assumem formas de lobo. Por outro lado, se não aceitarmos o uso das peles, o guerreiro poderia imbuir-se de outros elementos: “...berserkers wore only animal masks and decorated their bodies with fur and claws; they allegedly did not impersonate bears but believed that they had become bears” (LIBERMAN, 2004, p. 3).

Há pelo menos um elemento comum a tudo isso que é a suposta força adquirida por esses guerreiros através do furor, aonde eles agem como loucos, roem seus escudos com os dentes, urrando e gritando como animais. Exemplificamos com uma passagem da *Ynglingasaga* que esses guerreiros estavam ligados a Óðinn, essa ligação, no entanto pode ser melhor explorada.

Furor odínico e o culto ao urso:

Óðinn é uma divindade antiga entre vários povos germânicos, seu pudéssemos conceitualizá-la, poderia ser feita de tal forma:

Também chamado Wotan, Woden ou Uuota. Nome derivado de *óðr*, equivalente ao latim *furor* (ver Adam de Bremen: “Wo-

da suposta proteção do *Berserkr*.

72 Uma passagem sobre isso pode ser encontrada na sua obra *Annales*, XIII, 57.

tan, id est furor”); ver também o alemão *Wut*, que se aplica ao êxtase ou aos transe apropriando-se de um ser em circunstâncias guerreiras, sexuais, poéticas (inspiração) ou mágicas (BOYER, 2004, p. 3).

Essa divindade rege domínio sobre diversos campos, tais como a poesia, a vitória, magia e mesmo a morte. Ao passo em que lhe é creditado o êxtase e a inspiração dos poetas, podemos notar uma relação muito antiga com a guerra (ainda que ele não seja propriamente um deus da guerra, mas um deus da vitória, fazendo-se valer, para isso, da astúcia, falsidade e cautela, segundo BOYER, 2004, p. 5).

Óðinn é uma divindade cultuada principalmente pelas elites sociais, essas que compreendiam principalmente a nobreza, a realeza e os guerreiros. Grande parte da população adorava outros deuses, ligados a fenômenos da natureza ou a agricultura (os deuses Þór e Freyr, por exemplo). Na análise do monumento pétreo gotlandês Hammar I, o historiador Johnni Langer localiza uma pequena cena, que quando analisada os seus elementos (o corvo e os guerreiros com as espadas levantadas), chega-se a conclusão de que ali está representado o Valhöll, o salão dos guerreiros de Óðinn, mortos em batalha, e em conjunto com outro monumento gotlandês, Sanda I, diz:

...o Valhöll torna-se o destino final dos guerreiros mortos em batalha, e por isso mesmo está representado no topo das *runestones*⁷³ – o ápice da jornada heróica, o ideal de todo membro da elite escandinava que almejava tornar-se um *einherjar* depois de morto, aguardando o dia do *Ragnarök* (LANGER, 2009, p. 94).

A ligação entre o ato de enfurecer-se, o *berserksgangr* e Óðinn se torna problemática, pois só encontramos referências a ambos juntos nessa passagem

73 “Monumento megalítico dos povos escandinavos, geralmente constituído por um menir (bloco de rocha erigido verticalmente) podendo conter inscrições rúnicas do alfabeto Futhark, petróglifos (gravuras esculpidas), desenhos e pinturas. As imagens geralmente são passagens da mitologia nórdica, símbolos religiosos e algumas vezes cenas do cotidiano, eventos militares ou simples efeitos artísticos” (LANGER, 2003).

da *Ynglingasaga*, fontes mitológicas, como os poemas *Eddas* (ou mesmo a prosa em *Edda*, que divide uma suposta autoria em comum, o *lögsögumaðr* islandês, Snorri Sturluson, com a compilação conhecida como *Heimskringla*) carecem de qualquer passagem que mostre uma relação mais próxima entre esses guerreiros e Óðinn. Ambos aparecem isolados nas *Eddas* (principalmente Óðinn, que é tema central de várias passagens), mas o nosso argumento é que a única passagem na qual ambos estão juntos é justamente na *Ynglingasaga*, sendo sua ligação com Óðinn estabelecida pelos seus domínios na guerra e pela sua capacidade de fornecer certas vantagens em combate aos guerreiros escolhidos, entre eles o furor necessário para entrar no estado de luta referente ao *berserks-gangr*.⁷⁴

Talvez uma possibilidade para essa ligação possa ser dada de maneira xamânica, aonde através de rituais ou consumo de substâncias alucinógenas, os guerreiros consigam estabelecer-se nesse estado guerreiro, tomando posse desse furor. Tem-se falado do consumo de bebidas ou cogumelos alucinógenos:

...men who had become psychotic from drugs, that their frenzied state was induced by consuming *fly agaric*, an hallucinogenic mushroom, drinking too much alcohol or simply tricking the mind into rage through self-induced or group stimulus (SPRAGUE, 2007, p. 81).

Mais uma vez, não encontramos respaldo que indique o consumo de certas substâncias que possam induzir o indivíduo a tal padrão de comportamento. Talvez o estímulo individual ou em grupo, aliado a crença religiosa em Óðinn, possa possibilitar os elementos necessários para o estabelecimento do *berserks-gangr*. Na placa de bronze de Torslunda, Öland (sul da Suécia) encontramos uma imagem que nos sugere uma dança ritual ligada a Óðinn, o que reforça a crença nessa divindade como parte ritualística do estado de *berserks-gangr*:

Lembrando que por diversas vezes encontramos nas sagas islandesas

74 No entanto discordamos de LIBERMAN, 2004, o mesmo afirma que não havia qualquer ligação entre o culto odínico e a figura dos *berserkir*. Não podemos simplesmente ignorar que Óðinn tinha um domínio sobre o furor de batalha e que era a ele que se dirigiam os guerreiros que necessitavam do furor de batalha.

os *berserkir* andando em grupo, o que tem feito alguns acadêmicos suspeitarem de que esses guerreiros possam ter formados uniões de irmandades:

Berserkers traditionally appear in groups. This fact allowed several scholars to develop the theme of Germanic secret unions. Here the implied provisos seem to be that, inasmuch as berserkers were warriors, Germanic warriors were berserkers and that since male unions (from initiation groups to Jónsvíkingar) existed, everything we learn about them is relevant for the history of berserkhood, even though berserkers never formed secret unions and were not initiated into any groups (LIBERMAN, 2004, p. 4)⁷⁵

Talvez seja perigoso, por outro lado, estabelecer um paralelo mais próximo entre o xamanismo e o *berserksgangr*:

The sources concerning *berserker* do not allow us to postulate that their frenzy was technically ecstatic, and, whereas shamanic ritual is controlled, we do not find any ritual element associated with *berserksgangr*, which indeed appears to have been a wholly uncontrolled release of individual strength (TOLLEY, 2007, p. 6).

Outro elemento sobrenatural se torna importante para o estudos do *berserkr* são as lendas envolvendo o urso entre os lapões, que divide semelhanças com sagas mais tardias, como a *Hrólfs saga kraka*. Falamos anteriormente de Böðvarr, o guerreiro que aparece na forma de um urso durante as batalhas que antecedem a morte do rei Hrólfr, curiosamente a história dos seus pais tem um paralelo em comum com outras histórias escandinavas, inclusive o próprio Björn, seu pai, fora amaldiçoado por Hvít, uma feiticeira lapônica, povo a quem frequentemente aparecem referências mágicas nas sagas islandesas. Na forma de urso, Björn é caçado pelos irmãos de Bera, com quem ela tem Böðvarr, o

75 Por outro lado, concordamos quando o autor conclui que provavelmente não havia algum culto a parte entre esses guerreiros ou mesmo uma irmandade entre eles, o que não descarta o fato de que eles pudessem se organizar em pequenos bandos junto a guerreiros comuns.

mesmo que consegue manter essa forma encantada durante suas lutas. Nas lendas lapônicas, encontramos uma moça com seus três irmãos que vivem a lhe maltratar. Quando ela foge desses irmãos, a mesma passa a ser protegida por um urso, com quem tem um filho.

Além do urso, na *Hrólfs saga kraka*, Bera tem mais dois filhos, um com aparência de Veado e outro com aspecto canino. Os três são animais importantes na cosmogonia lapônica/finlandesa, o que nos mostra um intercâmbio cultural com a Escandinávia: o grande urso é uma constelação importante e que aparece nos primeiros versos do *Kalevala*, aonde Väinämöinen pede para que ele, junto ao sol e a lua lhe ajudem no início dos tempos.

Conclusão:

De fato, pouco podemos concluir de nosso trabalho, mas acreditamos ter suscitado questões relevantes à pesquisa dos *berserkr* e dos *ulfheðnar*. Afinal a fúria guerreira pode ser um atributo especial de uma classe de guerreiros de elite ou é comum aos guerreiros nórdicos? O próprio Egil Skallagrimson, um famoso *berserkr* da literatura islandesa, não aparece usando peles de urso ou lobo, no entanto toda sua família tem uma tradição dentro dessa classe guerreira, inclusive em seu duelo com Atli, Egil lança mão dessa fúria e mata seu oponente com as mãos nuas (*Egils saga Skallagrimssonar*, 66). O rei Haraldr, durante a batalha da ponte de Stamford, avança à frente de seus homens, golpeando seus inimigos com as duas mãos, ou seja, sem a proteção de seu escudo (*Haralds saga Sigurðarsonar*, 92). Diversos personagens são enaltecidos nas sagas islandesas como proeminentes guerreiros, no entanto Egil é um *berserkr*, inclusive tornando-se devoto de Óðinn, enquanto Haraldr Harðraða é um rei católico (seu irmão, Oláfr Haraldson, fora um dos reis que empregaram a mudança religiosa na Escandinávia, estabelecendo o cristianismo na Noruega).

Apontamos o estudo etimológico da palavra *berserkr* e nos parecem que as duas hipóteses são razoáveis. Mesmo que no fim os guerreiros protegidos por peles de urso não sejam realidade (hipótese essa que não foi provada), é inegável a probabilidade de sua conexão com esse animal e a interiorização religiosa de seus elementos, como a força. Também achamos inegável a ligação entre Óðinn e esses guerreiros, tendo em vista que o primeiro é a fonte de furor

necessária para a existência do segundo, ainda que a aparição dos dois seja problemática nas fontes escritas.

Em outras ocasiões, ambos *berserkir* e *ulfheðnar*, são retratados como os animais a quem representam. Em certas sagas ambos são retratados como um problema social, bandidos e encenqueiros que tomam terras e mulheres alheias. Talvez devido à centralização da religião cristão que possa os ter desvinculados dos seus antigos senhores.

Não esgotamos de maneira alguma nossas pesquisas às fontes, ainda temos que examinar várias sagas islandesas e estudar a fundo as Eddas. No entanto essa pesquisa ainda inicial pode nos trazer diversos frutos relevantes ao aspecto cultural e religioso desses guerreiros.

Fontes primárias:

Anônimo. *Haralds saga hins hárfagra*. Transcrição do texto original por Finnur Jónsson. In: *Heimskringla*. København: G.E.C. Gads Forlag, 1911, p. 42 – 69.

_____. *Haralds saga Sigurðarsonar*. Transcrição do texto original por Finnur Jónsson. In: *Heimskringla*. København: G.E.C. Gads Forlag, 1911, p. 447 – 513.

_____. *Egils saga Skallagrimssonar*. Tradução do texto original por Bernard Scudder. Londres: Penguin Books, 2002.

Bibliografia:

ANDERSSON, Theodore M. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180 – 1280)*. Nova York: Cornell University Press, 2006.

BOYER, Régis. Óðinn: guia iconográfico. Traduzido por Luciana de Campos. *Brathair*, v.4, n.1, p. 5 – 12, 2004. Disponível em http://brathair.com/revista/numeros/04.01.2004/Odinn_Guia_Iconografico.pdf. Acesso em 24 de agosto de 2010.

- DAVIDSON, H. R. Ellis. *Deuses e Mitos do Norte da Europa*: uma mitologia é o comentário específico de uma era ou civilização sobre os mistérios da existência e da mente humanas. São Paulo: Madras, 2004.
- LANCASTER, Lynne. *Building Trajan's Column*. *American Journal of Archaeology*, v.103 n.3, p.419 – 439, 1999.
- LANGER, Johnni. *Deuses, monstros, heróis*: ensaios de mitologia e religião viking. Brasília: Editora da UNB, 2009.
- _____. *Morte, Sacrifício Humano e Renascimento: Uma Interpretação Iconográfica da Runestone Viking de Hammar I*. *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, v.3, dez. 2003. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art6.htm>. Acesso em 17 de agosto de 2010.
- LIBERMAN, Anatoly. *Berserkir: A Double Legend*. *Brathair*, v. 4, n. 2, p. 97 – 101, 2004. Disponível em <http://brathair.com/revista/numeros/04.02.2004/berserkir.pdf>. Acesso em 24 de agosto de 2010.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues*: Origens da Cultura Escandinava, Vol. I e II. Madrid: Del Prado, 1997.
- SPEIDEL, Michael P. *Ancient Germanic Warriors: warriors styles from Trajan's column to Icelandic sagas*. Londres: Routledge, 2004.
- SPRAGUE, Martina. *Norse Warfare: unconventional battle strategies of the ancient Vikings*. Nova York: Hippocrene Books, 2007.
- TOOLEY, Clive. *Hrólfs Saga Kraka and Sámi Bear Rites*. *Saga-Book*: v. 31, p. 5 – 21, 2007. Disponível em <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXXI.pdf>. Acesso em 24 de agosto de 2010.
- STURLUSON, Snorri. *Haralds saga hins hárfagra*. Tradução ao inglês por Lee M. Hollander. *The Saga of Harald Fairhair*, In: *Heimskringla, History of The Kings of Norway*. Austin: University of Texas Press, 2007, p. 59 – 95.
- TACITUS, Cornelius. *Annales*. Editado por Charles Dennis Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0077>. Acesso em 24 de agosto de 2010.

BREVE ANÁLISE DE DOIS POEMAS LÍRICOS ANGLO-SAXÔNICOS SOB A PERSPECTIVA DA TRADIÇÃO ORAL PRÉ-CRISTÃ

Prof. Ms. João Bittencourt de Oliveira (UERJ)

1. INTRODUÇÃO: A INGLATERRA ANGLO-SAXÔNICA (449-1066)

A língua inglesa, um dos mais nobres idiomas já usados pelo homem, é o resultado da fusão de vários dialetos. Em certo sentido, é uma combinação de várias línguas. Do mesmo modo que o povo inglês atual é o resultado de laços entre Romanos, Bretões, Anglo-Saxões, Daneses, Normandos e outros povos, a língua também reflete esse amálgama no âmbito do léxico, da sintaxe e do estilo das línguas faladas por aqueles povos. Como em qualquer fusão bem sucedida de elementos algum elemento predomina, a língua inglesa, nas suas variedades, contém em si mesma um princípio de unidade. Esse princípio – que governa os processos de formação de palavras, a ordem das palavras, o estilo – é responsável pelo seu próprio crescimento interno, pela assimilação de novos elementos de outras línguas (principalmente no âmbito do léxico e da semântica), e sobretudo pelo seu refinamento progressivo.

Conforme POOLEY (1968), a história da literatura inglesa é um longo e fascinante quadro vivo e que se inicia aproximadamente há dezesseis séculos quando as legiões romanas abandonaram a província da Grã-Bretanha⁷⁶, deixando os Celtas nativos como presa da conquista das tribos anglo-saxônicas

76 Habitada pelos antigos Celtas e por outros aborígenes pouco civilizados desde eras bastante remotas, a *Bretanha* (Inglaterra) foi conquistada pelos Romanos no século I d.C., mas a romanização limitou-se, de fato, às Midlands (região central) e à bacia de Londres. Por volta do ano 410, os Romanos já haviam deixado a ilha, que ficou sujeita às incursões dos Anglos e dos Saxões; estes rechaçaram as populações celtas até a extremidade da ilha e fundaram, no sul, a heptarquia anglo-saxônica, que não tardou a tornar-se uma monarquia única, de que Alfredo o Grande (871-899) solidamente estabeleceu suas bases. Para detalhes sobre a Inglaterra Anglo-Saxônica, veja-se BAUGH & CABLE (1993: 41-71).

do norte da Europa. Povos primitivos, belicosos que lutavam entre si, contra as tribos invasoras dos Daneses (atuais Dinamarqueses), e contra o severo clima britânico, os Anglo-Saxões ficaram conhecidos por seus apetitosos banquetes, suas habilidades manuais, suas longas e heróicas histórias, bem como por sua mesclagem de crenças pagãs com os ensinamentos cristãos. Antes de serem absorvidos pelos conquistadores normandos da França (a partir de 1066), os Anglo-Saxões haviam produzido o implacável poema épico *Beowulf*, de autor anônimo, e as líricas que pela primeira vez fazem ouvir na literatura inglesa a fascinação dos ingleses pelo o mar.

Ainda de acordo com POOLEY (1968), quando os Anglo-Saxões invadiram a Inglaterra eles eram um povo basicamente agrícola e seminômade. Eram organizados em duas classes sociais: os *earls* da classe dirigente, que podiam reivindicar títulos de realeza ao fundador da tribo; e os *churls*⁷⁷, que eram criados ou escravos cuja linhagem somente podia ser traçada até um ex-cativo desventurado da tribo. Durante séculos, os Anglo-Saxões haviam vivido entre vizinhos hostis, e consequentemente eles admiravam grandemente o líder guerreiro individual e os ideais de coragem que se exigiam dele. Ao mesmo tempo, mesmo na época da invasão, eles entendiam o conceito de uma organização social como mais importante do que a individual, já que possuíam, além de leis severas, também um certo grau de conscientização. O guerreiro ocupava uma posição de destaque na sociedade anglo-saxônica. O prestígio de um guerreiro bem-sucedido era imenso. Até mesmo o rei era essencialmente um guerreiro. Embora reinasse em absoluto, ele estava atento aos conselhos de sua assembleia de anciãos, *Witan*⁷⁸ (“os sábios”). Esse gru-

77 A palavra *churl* vem praticamente inalterada no significado e na pronúncia (embora não na grafia) do inglês saxônico *ceorl* (“homem livre da classe mais inferior”). Um *ceorl* anglo-saxônico tinha uma posição social superior à de um escravo, porém inferior à de um *thegn* (“thane”, cavaleiro que possuía terras, geralmente como dádiva do rei por serviços militares).

78 *Witan*: conselho nacional dos tempos anglo-saxônicos. Do inglês antigo *witan*, plural de *wita* “sábio, conselheiro”, da raiz *wit* “saber, conhecer”. Cf. o **alto alemão antigo** *wizzan*, *weiz*, *wissa*, *wista* (donde o alemão moderno *wissen*, *weiss*, *wusste*, *gewusst*) e tam-

po de condes proeminentes ficou mais tarde conhecido como o *Witenagemot* (“assembleia dos sábios”). Os *churls* eram responsáveis pelo trabalho árduo que sustentava predominantemente a comunidade agrícola. Eles passavam os dias lavrando o solo, caçando, pescando e apanhando aves selvagens, moldando metal e tecendo. Eles eram obrigados a fazer as tarefas dos *earls* a menos que conseguissem obter posses e favor especial que os transformassem em homens livres, ou proprietários de terras independentes.

A posição da mulher na escala social era sem importância. Uma rainha, a esposa de um conde poderoso, ou, mais tarde, uma participante da igreja, ocupava uma posição de honra e poder. Porém, a maioria das mulheres era considerada como tendo valor somente para tarefas domésticas.

Embora a vida entre os Anglo-Saxões fosse primitiva, uma valorização do artesanato logo se desenvolveu. O guerreiro sempre valorizava um primoroso espécime de trabalho em metal ou de pedrarias, uma espada heróica ou mesmo uma tapeçaria habilmente tecida por mãos femininas.

Grandes e pomposos banquetes regados a hidromel⁷⁹ também faziam parte da vida dos Anglo-Saxões. Para celebrar os feitos de um herói não poderia faltar a participação do bardo profissional, conhecido como *scop*⁸⁰, que combinava em sua pessoa os papéis de animador e cantor da corte, *poeta laureado*, contador de histórias, compositor, crítico, guerreiro e muitas outras. Ele apresentava sua história em forma de canto ritmado, acompanhado ocasionalmente de instrumentos de cordas como a harpa ou a lira. A forma de sua história era fixada pela tradição em versos elásticos aliterativos⁸¹. Era desse modo

bém o latim *vidēre* “ver” (ONIONS, 1966: 1009).

79 *Hidromel*: uma bebida alcoólica feita com água e mel fermentado, muito popular nos países escandinavos durante a Idade Média. Nos textos originais anglo-saxônicos *medu*, *meodu*, donde o inglês moderno *mead* (cf. nórdico antigo *mjoðr*). (ONIONS, 1966: 564).

80 Um *scop* era um poeta ou menestrel anglo-saxônico (cf. o nórdico antigo *skald* “poeta da Islândia medieval”; cf. também os termos cognatos no **alto alemão antigo** *scoph*, *scopf*, *scof*, possivelmente relacionados ao verbo *scapan* “criar, dar forma”).

81 Em métrica, o *verso aliterativo* é uma forma de verso que usa aliteração (repeti-

que se perpetuava a história dos Anglo-Saxões. O *scop* tinha que ser mestre de sua arte, ser capaz de recitar milhares de versos de memória e qualquer execução medíocre seria o bastante para colocá-lo em situação ridícula e acarretar até mesmo a perda de sua proteção real. Isso, contudo, não quer dizer que o *scop* recitava uma composição inteira de memória (lembrando que o poema *Beowulf* contém 3182 versos), já que há evidências de que a improvisação repentina de uma estrofe era também a marca de um habilidoso menestrel. Daí, talvez, variantes encontradas em alguns manuscritos preservados.

Era costume, em grandes ajuntamentos de pessoas, um *scop* executar canções que narravam histórias que mesclavam temas religiosos com os feitos de heróis como Beowulf⁸² ou outros heróis do passado, inclusive das sagas islandesas. A plateia, composta por nobres da corte, ouvia atentamente essas narrativas; a rainha e seu séquito hospitaleiramente passavam a taça cerimonial de hidromel e em seguida discretamente se retiravam; os guerreiros ouviam outras histórias enquanto degustava mais hidromel.

2. BREVE PANORAMA DA LITERATURA ANGLO-SAXÔNICA

A literatura anglo-saxônica compreende as obras produzidas em inglês-saxônico (Old English), durante o período histórico de 600 anos de domínio dos Anglo-Saxões na Inglaterra, ou seja, de meados do século V até a conquista Normanda de 1066. Foi nesse período que os povos germânicos tradicionalmente denominados Anglos, Saxões, e Jutos invadiram e ocuparam

ção de fonemas num verso ou numa frase, especialmente as sílabas tônicas) como principal método de estruturação para unificar linhas de poesia, ao contrário de outros métodos como a rima tradicional. A poesia *skaldica* (composta por notórios *skalds*, os poetas da Islândia medieval) é escrita com um sistema métrico estrito, verso aliterativo e com muitas figuras de linguagem, inclusive as *kennings*. Veja-se também nota 10.

82 Em *Beowulf*, por exemplo, há várias passagens onde se registra a participação do *scop*, dentre elas destam-se: o banquete em Heorot (vv. 491-98), os feitos de Beowulf após haver derrotado o monstro Grendel (vv. 866-884; 1062-69). Entre os Vikings, esses contadores de histórias eram conhecidos como *skalds* (veja-se nota 4).

a Grã-Bretanha⁸³. As obras dessa época incluem os mais diversos gêneros, entre os quais a poesia épica, hagiografia (descrição da vida de santos da Igreja), sermões, traduções da Bíblia, obras de Direito, crônicas, enigmas, e outros. Ao todo existem cerca de 400 manuscritos preservados desse período, portanto um corpus significativo para pesquisadores. Esses manuscritos têm sido altamente apreciados por colecionadores desde o século XVI, tanto pelos seus valores históricos quanto pela sua beleza estética de caracteres uniformemente espaçados e elementos decorativos (iluminura).

Entre as obras mais importantes desse período está, indiscutivelmente, o já mencionado poema épico *Beowulf*, com 3182 versos, de autoria anônima, escrito provavelmente no século VIII, mas os fatos narrados se referem à Dinamarca e à Suécia. É também considerado como uma das mais importantes obras da literatura anglo-saxônica. A *Anglo-Saxon Chronicle* (“Crônica Anglo-Saxônica”) diferentemente revela-se de grande relevância para o estudo da época, preservando uma cronologia da história do inglês primitivo, enquanto o poema *Cædmon’s Hymn* (“Hino de Cædmon”) do século VII sobrevive como a obra mais antiga existente da literatura em língua inglesa. Segundo Beda, Cædmon não era versado na arte de compor, mas aprendeu a compor uma noite durante um sonho e a partir de então afirmava ter recebido seu dom poético diretamente de Deus. Mais tarde, na abadia de Whitby, se tornou um monge ardoroso, além de consumado e inspirado poeta religioso.

Logo após a introdução do Cristianismo pelo monge beneditino Santo Agostinho de Cantuária, em 597, fundaram-se os grandes mosteiros.⁸⁴ Em

83 Os Anglo-Saxões eram povos pagãos, que adoravam os deuses do panteão mitológico germânico, dentre os quais Þórr (Thor), deus do trovão; Óðinn (Woden ou Odin), deus da guerra; e Njörðr (Niord), deus do mar e protetor dos pescadores e dos caçadores e muitos outros. Não sabiam ler nem escrever, a não ser nas runas, tipo de inscrição usado para mensagens curtas, encantamentos, e decorações. Note-se que o dia da semana correspondente à quinta-feira nas línguas germânicas é derivado de Thor. Cf. inglês: *Thursday* “dia de Thor”, Alemão: *Donnerstag*, sueco, dinamarquês e norueguês: *torsdag*. Cf. ainda o latim: *dies iovis* “dia de Júpiter”.

84 Com a penetração do Cristianismo na Inglaterra, as velhas tradições pagãs, que por séculos haviam proporcionado segurança e estrutura, passaram a ser ameaçadas por

Lindisfarne e Wearmouth, Jarrow e Whitby, monges eruditos organizaram escolas para educar o clero e preservar as tradições clássicas do passado. Foram tão bem sucedidos que antes do fim do século VIII os monges ingleses, juntamente com os confrades irlandeses, receberam o título de “mestres-escolas da Europa”. Além de suas tarefas religiosas, muito contribuíram para a preservação da poesia nativa dos ancestrais pagãos dos atuais ingleses e eles próprios compuseram muitos poemas e obras em prosa na língua vernácula.

2.1 Elementos pagãos e cristãos na poesia anglo-saxônica

Além dos poemas puramente religiosos, compostos por Cædmon e outros poetas anônimos, os escritores anglo-saxônicos também se preocupavam com seu próprio povo antes de sua conversão ao Cristianismo. Versados como eram nos modelos latinos e gregos, eles deram uma interpretação artística e moral das histórias antigas, enquanto mantinham vivo o senso de um passado turbulento. A lírica anglo-saxônica, como salientamos, do mesmo modo que a epopeia, deve muito ao *scop*. O *scop* desempenhava muitos papéis numa tribo anglo-saxônica: cantor da corte, contador de histórias, compositor, crítico, guerreiro e muitas outras.

A era do inglês antigo, ou anglo-saxônico, da Inglaterra se estendeu do ano 450 ao ano de 1066 d.C. As tribos germânicas que conquistaram a Inglaterra no século V levaram consigo não somente a língua mas também uma tradição poética bem enraizada. Essa tradição incluía, dentre outras características, o emprego de versos aliterativos⁸⁵, cesura, sílabas acentuadas e

conceitos da Teologia Cristã até então desconhecidos, tais como o *Pecado Original* (Gen. 1: 15-17), a *Encarnação de Cristo* (Mq 5: 2; Jo 8:58; Lc 2; 40, 52) e a *Trindade* (Rom. 1:20; Col2:9).

85 Na poesia aliterativa do inglês anglo-saxônico, a unidade é o verso. Os versos são dispostos em pares aliterados (sequência de fonemas consonantais idênticos ou congêneres, dentro da mesma unidade métrica, sobretudo em sílabas tônicas iniciais). O par de versos é o mesmo da linha tipográfica. Cada verso é frequentemente denominado meia linha. Exemplo:

wintra dæl in woruldrice. Wita sceal geþyldig, [*The Wanderer*, v. 65]

não acentuadas, as *kennings*⁸⁶, mais importante, entretanto, é que a poesia era geralmente lamentosa, refletindo principalmente sobre sofrimento e perda. Desse modo, a poesia lírica anglo-saxônica é caracterizada por diversos traços singulares. Esses traços podem ser verificados nesses poemas no tom, forma, temas e simbolismo. São, portanto, poemas melancólicos e miméticos para os próprios Anglo-Saxões; eles refletem a vida e o tempo frequentemente sobre-carregados e miseráveis dos povos que os criaram. Os poemas anglo-saxônicos *The Seafarer* e *The Wanderer* são dois exemplos de quão mimética é essa literatura, pois eles captam as crenças heróicas em torno dos conceitos de fama e destino daquela cultura, sua estrutura societária, e a luta religiosa do período anglo-saxônico, ou seja, a transição do paganismo ao Cristianismo. Para TIMMER (1944: 180), *The Wanderer* e *The Seafarer*, os quais, na forma em que os concebemos, mais adequado seria denominá-los poemas didático-religiosos, provavelmente são bem antigos na sua forma elegíaca original, mas se tornaram completamente cristãos em espírito. É impossível separar as partes cristãs das pagãs.

A cesura é o corte ou pausa que se observacom o element estrutural de certos versos, separando-lhes os membros métricos ou hemistíquios. Para o detalhamento da métrica na poesia anglo-saxônica, veja-se DIAMOND, 1970: 46-67.

86 *Kennings* (do norueguês antigo *kenningar*, singular *kenning*): recurso estilístico que consiste em expressar uma coisa em termos de outra. As *kennings* estão particularmente associadas com a prática da poesia aliterativa, onde tendem a tornar-se fórmulas fixas. As *kennings* são comuns na poesia germânica medieval e são também encontradas nas inscrições rúnicas nórdicas, nos poemas anglo-saxônicos, e na *Edda poética* (conjunto de textos em norueguês antigo, originalmente em versos, encontrados na Islândia). Os *skalds* (bardos da era viking) faziam largo uso de *kennings* (SHIPLEY, 1970:171). Nos poemas, em tela, há dezenas de *kennings*, como por exemplo: *sumeres weard* (*The Seafarer*, v. 53) “sentinela do verão”, em referência ao cuco; *hwæles eþel* (id. v. 60) “habitação da baleia”, em referência ao mar; *gold-wine* (*The Wanderer*, v. 35) “amigo de ouro”, para designar um rei ou senhor bondoso.

Em *Beowulf*, por exemplo, há várias passagens onde se registra a participação do *scop*, dentre elas destam-se: o banquete em Heorot (vv. 491-98), os feitos de Beowulf após haver derrotado o monstro Grendel (vv. 866-884; 1062-69). Entre os Vikings, esses contadores de histórias eram conhecidos como *skalds* (veja-se nota 3)

2.2 O Livro de Exeter

Antes de Willain Caxton introduzir a tipografia na Inglaterra (usando caracteres móveis de madeira), em 1474, toda a literatura produzida numa determinada região tinha que ser copiada numa espécie de biblioteca de um só volume encadernado entre pranchas de vidoeiro (*birch*⁸⁷, em inglês). Os livros eram, evidentemente, artigos raros.

O *Livro de Exeter* (*The Exeter Book* ou *Codex Exoniensis*) é um livro ou códice copiado no século X que reúne uma coleção de poemas em inglês-saxônico. Trata-se de um dos quatro mais importantes códices da literatura anglo-saxônica (os demais são: *Junius manuscript*, *Vercelli Book* e *Nowell Codex*). O livro foi doado à biblioteca da Catedral de Exeter, onde ainda se encontra (Exeter Cathedral Library MS 3501), por Leofric, primeiro bispo de Exeter de 1050 a 1071. Acredita-se que originalmente o códice contivesse 131 folhas, das quais as oito primeiras tenham sido trocadas por outras; as oito primeiras páginas genuínas se perderam.

A poesia que restou nas 131 folhas de pergaminho no *Exeter Book* constitui a maior coleção da literatura anglo-saxônica que se conhece. Ele representa também uma das maiores obras do renascimento beneditino inglês do século X; **tudo indica que teria sido copiado por um escriba, provavelmente nos fins do século X, entre 960 e 990, embora *The Wanderer* seja bem mais antigo, talvez da época da conversão dos Anglo-Saxões ao Cristianismo, que começou com a missão de Santo Agostinho, em 597, como vimos.** O livro contém 31 poemas de maior expressão, a maioria de natureza religiosa, além de 96 enigmas.

87 Além do vidoeiro, utilizavam-se outros tipos de madeira na confecção de livros. Note-se que a própria palavra inglesa *book* “livro” vem do inglês antigo “bōc” e esta do protogermânico **bokiz* “beech”, português “faia” (cf. alemão *Buch* e *Buche*); madeira da árvore de que se faziam tabuletas para entalhar as runas. Originalmente, a palavra significava qualquer documento escrito. De maneira semelhante, a palavra latina *codex* (plural *codices*) significava originalmente “tabuinha de escrever”.

Esse período testemunhou o crescimento da atividade e produtividade monásticas sob a influência renovada dos princípios e padrões beneditinos. No início desse período, estabeleceu-se a importância de Dustan (bispo de Worcester e mais tarde arcebispo de Canterbury) para a Igreja e para o reino da Inglaterra.

Cabe aqui ressaltar, mesmo por alto, que os Anglo-Saxões levaram também consigo do continente o alfabeto rúnico, mas após sua conversão ao Cristianismo eles adotaram a forma britânica do alfabeto latino, principalmente o que era utilizado na Irlanda, substituindo mais tarde os caracteres rúnicos **þ** = **th** e **ƿ** = **w** por **th** e **u** ou **uu**. Um **d** cruzado (= **ð**), com os mesmos valores de **þ**, era livremente usado, especialmente em posição medial e final. O alfabeto anglo-saxônico era formado pelas seguintes letras: **a, æ, b, c (k), d, e, f, g, h, i, k, l, m, n, o, p, r, s, t, þ ð, u, ƿ = w, x, y**.

O comprimento da vogal raramente é indicado nos manuscritos. Ocasionalmente emprega-se o sinal (˘) sobre as vogais breves, e mais frequentemente o sinal (ˊ) sobre as vogais longas. Vez por outra, dobra-se a vogal para indicar que a mesma é longa, como **good**. Em livros-texto modernos as vogais longas são geralmente assinaladas; alguns editores usam o acento agudo (**á**), outros o macron (**ā**), e outros ainda o acento circunflexo (**â**). A determinação do comprimento das vogais tem sido alcançada pela cuidadosa investigação, e particularmente pela comparação com os dialetos germânicos cognatos.⁸⁸

3. OS POEMAS

Os dois poemas que passaremos a examinar nesse trabalho fazem parte do *Exeter Book*. Ambos são de autores anônimos e têm suas origens no perí-

88 Para a pronúncia, grafia e flexões do inglês anglo-saxônico, veja-se DIAMOND (1970: 9-45).

odo da literatura anglo-saxônica, 450-1066, uma época em que poucas pessoas sabiam ler ou escrever, ou teriam sido escritos por volta do ano 597, quando os Anglo-Saxões estavam no processo de conversão ao Cristianismo. Ambos são considerados pela maioria dos estudiosos por quem nos orientamos como “poemas elegíacos” de tom terno e triste, ou como de maneira sucinta define HARVEY (1967: 266) “uma elegia é uma canção de lamentação pelos mortos”. Por extensão, a elegia como um gênero poético geralmente retrata sofrimento e saudade de uma época de melhores dias.

A maioria das elegias anglo-saxônicas são monólogos proferidos por um personagem não identificado cuja situação não é clara, mas que parece estar isolado do convívio humano, do conforto do lar e do ciclo de amizade. Porém, mesmo compartilhando da linguagem poética do exílio e da saudade, cada poema possui sua própria configuração e propósito, e cada um faz sua própria declaração sobre os problemas e possibilidades da vida terrena. Para conjurar o tema da saudade, *The Seafarer* imediatamente impele o leitor para dentro de um mundo de degredo, penúria, e solidão. *The Wanderer* lamenta a passagem de uma vida inteira, o mundo heróico do saguão de guerreiro. *The Wanderer* é considerado por muitos estudiosos como uma elegia ou lamento pelas coisas ou pessoas levadas pela morte. *The Seafarer* é de maneira explícita e até um tanto agressiva homilético e cristão.

Apresentamos, a seguir, os textos anglo-saxônicos⁸⁹ seguidos de breves comentários.

3.1 *The Wanderer* (“O Errante”)

Oft him anhaga are gebideð,
metudes miltse, þeah þe he modcearig
geond lagulade longe sceolde
hreran mid hondum hrimcealde sæ,

5 wadan wræclastas. Wyrð bið ful aræd!
Swa cwæð eardstapa, earfeþa gemyndig,
wraþra wælsleahta, winemæga hryre:
“Oft ic sceolde ana uhtna gehwylce
mine ceare cwīpan. Nis nu cwicra nan

10 þe ic him modsefan minne durre
sweotule asecgan. Ic to soþe wat
þæt biþ in eorle indryhten þeaw,
þæt he his ferðlocan fæste binde,
healde his hordcofan, hycge swa he wille.

15 Ne mæg werig mod wyrde wiðstondan,
ne se hreo hyge helpe gefremman.
Forðon domgeorne dreorigne oft
in hyra breostcofan bindað fæste;
swa ic modsefan minne sceolde,

20 oft earmcearig, eðle bidæled,
freomægum feor feterum sælan,
siþþan geara iu goldwine minne
hrusan heolstre biwrah, ond ic hean þonan
wod wintercearig ofer wraþema gebind,

25 sohte sele dreorig sinces bryttan,

hwær ic feor oþþe neah findan meahte
þone þe in meoduhealle min mine wisse,
oþþe mec freondleasne frefran wolde,
weman mid wynnum. Wat se þe cunnað,

30 hu slīpen bið sorg to geferan,
þam þe him lyt hafað leofra geholena.
Warað hine wræclast, nales wunden gold,
ferðloca freorig, nalæs foldan blæd.
Gemon he selesecgas ond sincþege,

35 hu hine on geoguðe his goldwine
wenede to wiste. Wyn eal gedreas!
Forþon wat se þe sceal his winedryhtnes
leofes larcwidum longe forþolian,
ðonne sorg ond slæp somod ætgædre

40 earmne anhogan oft gebindað.
þinceð him on mode þæt he his mondryhten
clyppe ond cysse, ond on cneo lecge
honda ond heafod, swa he hwilum ær
in geardagum giefstolas breac.

45 ðonne onwæcneð eft wineleas guma,
gesihð him biforan fealwe wegas,
bapian brimfuglas, brædan feþra,
hreosan hrim ond snaw, hagle gemenged.
þonne beoð þy hefigran heortan benne,

50 sare æfter swæsne. Sorg bið geniwad,
þonne maga gemynd mod geondhweorfeð;
greteð gliwstafum, georne geondsceawað
secga geseldan. Swimmað eft on weg!

Fleotendra ferð no þær fela bringeð

55 cuðra cwidegiedda. Cearo bið geniwad
þam þe sendan sceal swiþe geneahhe
ofer wapema gebind werigne sefan.
Forþon ic geþencan ne mæg geond þas woruld
for hwan modsefa min ne gesweorce,

60 þonne ic eorla lif eal geondþence,
hu hi færlice flet ofgeafon,
modge maguþegnas. Swa þes middangeard
ealra dogra gehwam dreoseð ond fealleþ,
forþon ne mæg weorþan wis wer, ær he age

65 wintra dæl in woruldrice. Wita sceal geþyldig,
ne sceal no to hatheort ne to hrædwyrde,
ne to wac wiga ne to wanhydig,
ne to forht ne to fægen, ne to feohgifre
ne næfre gielpes to georn, ær he geare cunne.

70 Beorn sceal gebidan, þonne he beot spricedð,
oþþæt collenferð cunne gearwe
hwider hreþra gehygd hweorfan wille.
Ongietan sceal gleaw hæle hu gæstlic bið,
þonne ealre þisse worulde wela weste stondeð,

75 swa nu missenlice geond þisne middangeard
winde biwaune weallas stondaþ,
hrime bihrorene, hryðge þa ederas.
Woriað þa winsalo, waldend licgað
dreame bidrorene, duguþ eal gecrong,

80 wlonc bi wealle. Sume wig fornom,
ferede in forðwege, sumne fugel oþbær

ofer heanne holm, sumne se hara wulf
 deaðe gedælde, sumne dreorighleor
 in eorðscræfe eorl gehydde.

85 Yþde swa þisne eardgeard ælda scyppend
 oþþæt burgwara breahmta lease
 eald enta geweorc idlu stodon.
 Se þonne þisne wealsteal wise geþohte
 ond þis deorce lif deope geondþenceð,

90 frod in ferðe, feor oft gemon
 wælsleahta worn, ond þas word acwið:
 “Hwær cwom mearg? Hwær cwom mago? Hwær cwom
 maþþungyfa?
 Hwær cwom symbla gesetu? Hwær sindon seledreamas?
 Eala beorht bune! Eala byrnwiga!

95 Eala þeodnes þrym! Hu seo þrag gewat,
 genap under nihthelm, swa heo no wære.
 Stondeð nu on laste leofre duguþe
 weal wundrum heah, wrymlicum fah.
 Eorlas fornoman asca þryþe,

100 wæpen wælgifu, wryd seo mære,
 ond þas stanhleoþu stormas cnyssað,
 hrið hreosende hrusan bindeð,
 wintres woma, þonne won cymeð,
 nipeð nihtscua, norþan onsendeð

105 hreo hæglfare hæleþum on andan.
 Eall is earfoðlic eorþan rice,
 onwendeð wryda gesceaft weoruld under heofonum.
 Her bið feoh læne, her bið freond læne,

her bið mon læne, her bið mæg læne,
 110 eal þis eorþan gesteal idel weorþeð!"
 Swa cwæð snottor on mode, gesæt him sundor æt rune.
 Til biþ se þe his treowe gehealdeþ, ne sceal næfre his torn to
 rycene
 beorn of his breostum acyþan, nemþe he ær þa bote cunne,
 eorl mid elne gefremman. Wel bið þam þe him are seceð,
 115 frofre to fæder on heofonum, þær us eal seo fæst-
 nung stondeð

The Wanderer é uma canção épica, de elevado tom elegíco que fala de um homem que esteve exilado de seu clã, e agora se vê forçado a perambular sozinho pela terra. A separação de seus entes queridos e de seu senhor parece ser o pior destino imaginável. O poema transmite as meditações de um exilado solitário sobre suas glórias do passado como um guerreiro a serviço de seu suzerano, seus sofrimentos do presente e os valores da paciência e a fé em Deus. O guerreiro é identificado como um *eard-stapa* (v. 6), que se pode traduzir por “errante” ou “nômade”, que vagueia através dos mares gelados e percorre o “caminho do exílio” (*wræc-lasta*, v. 32). Ele relembra os dias em que servia seu senhor no *comitatus*⁹⁰, banquetevam juntos e recebia presentes preciosos. Contudo, o destino (*wyrd*)⁹¹ se virou contra ele quando ele perdeu seu

90 *Comitatus* (“seguidores de reis germânicos”): é uma relação da sociedade feudal entre o senhor feudal e o vassalo. Para além de trabalhar nas suas terras, o vassalo servia nas terras do seu senhor e fornecia-lhe serviço militar em troca de terras, segurança, compensação e/ou privilégios. A expressão *comitatus* foi descrita no tratado *De Origine et situ Germanorum* (“Da origem e situação dos germanos”), também conhecido pelo título simplificado de *Germania*, do historiador romano Públio Cornélio Tácito, no ano 98, como a relação entre um guerreiro germânico e o seu senhor, garantindo que um não abandonaria o campo de batalha sem o outro.

91 *Wyrd*: é um conceito da cultura anglo-saxônica que corresponde aproximada-

senhor, seus parentes e companheiros numa batalha e, como consequência, foi atirado ao exílio.

Conforme KLINK (1992: 32), poucos estudiosos atualmente considerariam os elementos “pagãos” e cristãos no poema *The Wanderer* como separáveis, ou mesmo tentariam distinguir passagens supostamente originais das que foram acrescentadas posteriormente. É verdade que uma fé religiosa positiva emerge de maneira clara somente na introdução e na conclusão, mas no corpo do poema há sinais de uma perspectiva mais abrangente que certamente transcenderá a tragédia que aguarda os heróis neste mundo. Referências a um “senhor terrenal” (*goldwine*, vv. 22 e 35; *synces bryttan*, v. 25; *modryhten*, v. 41; *mapþumgyfa*, v. 92; *þeodnes*, v. 95) de maneira implícita sugerem por contraste sua contraparte celestial. O Errante não consegue imaginar por que sua alma não deveria ficar tenebrosa quando ele contempla a vida transitória dos homens (v. 58). Já quase no final do poema, estabelece-se um contraste entre os sustentáculos terrenos que logo se dissipam e a estabilidade celestial que perdura.

Desse modo, é fácil perceber o marinheiro tal como ele é, dividido entre recordar uma vida mais feliz, agora esvanecida para sempre, e lamentar seu estado presente: solitário, sem amigos, sem teto, conduzido sem esperança de um lugar para outro em busca de algum remanescente de seu povo. A “mutabilidade” – a inevitabilidade da perda e da mudança – é, aliás, uma temática recorrente na Inglaterra Renascentista, lá manifestada com tanto vigor que até se poderia imaginar que coube ao século XVI descobri-la. Contudo, jamais

mente a *fate* (“destino ou fado”). Cf. o inglês moderno *weird*, que ainda retém o significado original principalmente na Escócia. O termo cognato em norueguês antigo é *urðr*, com sentido semelhante, mas também personalizado como um dos *Norns* (“espíritos coletivos femininos”). Os poetas nórdicos, especialmente nos **poemas édicos**, falam repetidamente do julgamento (*dómr*) ou veredito (*kviðr*) dos *norms*, o que quer dizer “morte” ou “uma vida no exílio”, de modo que a morte é iminente. Para o estudo aprofundado da mitologia nórdica, veja-se (LINDOW, 2001)

um poema explorou tal tema com tanta eficiência como *The Wanderer*. Outro tema tradicional também aparece aqui, o *Ubi sunt* (“onde estão?”), motivo das líricas latinas medievais, as duas palavras latinas começando qualquer variação sobre a pergunta:

Hwær cwom mearg? Hwær cwom mago?

Hwær cwom maþþumgyfa?

Hwær cwom symbla gesetu?

Hwær sindon seledreamas? (vv. 92-95)

[Aonde foi o cavalo? Aonde o cavaleiro?/ Aonde o doador do tesouro? / Onde estão os assentos do banquete? / Onde estão os divertimentos no saguão?]

A expressão eloquente dada a esse tema em *The Wanderer* apresenta o poeta como um escritor elegante e instruído, altamente qualificado em seu ofício (CARLSEN; CARLSEN, 1985: 20-21).

3.2 The Seafarer (“O Marinheiro”)

Mæg ic be me sylfum soðgied wrecan,

siþas secgan, hu ic geswincdagum

earfoðhwile oft þrowade,

bitre breostceare gebiden hæbbe,

5 gecunnad in ceole cearselda fela,

atol yþa gewearc, þær mec oft bigeat

nearo nihtwaco æt nacan stefnan,

þonne he be clifum cnossað. Calde geþrunge

wæron mine fet, forste gebunden,

10 caldum clommum, þær þa ceare seofedun
hat ymb heortan; hungor innan slat
merewerges mod. þæt se mon ne wat
þe him on foldan fægrost limpeð,
hu ic earmcearig iscealdne sæ

15 winter wunade wræccan lastum,
winemægum bidroren,
bihongen hrimgicelum; hægl scurum fleag.
þær ic ne gehyrde butan hlimman sæ,
iscaldne wæg. Hwylum ylfete song

20 dyde ic me to gomene, ganetes hleoþor
ond huilpan sweg fore hleahtor werā,
mæw singende fore medodrince.
Stormas þær stanclifu beotan, þær him stearn oncwæð
isigfeþera; ful oft þæt earn bigeal,

25 urigfeþra; ne ænig hleomæga
feasceafīg ferð frefran meahte.
Forþon him gelyfeð lyt, se þe ah lifes wyn
gebiden in burgum, bealosīþa hwon,
wlonc ond wingal, hu ic werig oft

30 in brimlade bidan sceolde.
Nap nihtscua, norþan sniwde,
hrim hrusan bond, hægl feol on eorþan,
cornā caldast. Forþon cnyssað nu
heortan geþohtas, þæt ic hean streamas,

35 sealtyþa gelac sylf cunnige;
monað modes lust mæla gehwylce
ferð to feran, þæt ic feor heonan

elþeodigra eard gesece.
 Forþon nis þæs modwlonc mon ofer eorþan,
 40 ne his gifena þæs god, ne in geoguþe to þæs hwæt,
 ne in his dædum to þæs deor, ne him his dryhten to þæs
 hold,
 þæt he a his sæfore sorge næbbe,
 to hwon hine dryhten gedon wille.
 Ne biþ him to hearpan hyge ne to hringþege,
 45 ne to wife wyn ne to worulde hyht,
 ne ymbe owiht elles, nefne ymb yða gewearc,
 ac a hafað longunge se þe on lagu fundað.
 Bearwas blostmum nimað, byrig fægriað,
 wongas wlitigað, woruld onetteð;
 50 ealle þa gemoniað modes fusne
 sefan to siþe, þam þe swa þenceð
 on flodwegas feor gewitan.
 Swylce geac monað geomran reorde,
 singeð sumeres weard, sorge beodeð
 55 bitter in breosthord. þæt se beorn ne wat,
 esteadig secg, hwæt þa sume dreogað
 þe þa wræclastas widost lecgað.
 Forþon nu min hyge hweorfeð ofer hreþerlocan,
 min modsefa mid mereflode
 60 ofer hwæles eþel hweorfeð wide,
 eorþan sceatas, cymeð eft to me
 gifre ond grædig, gielleð anfloga,
 hweteð on hwæweg hreþer unwearnum
 ofer holma gelagu. Forþon me hatran sind

65 dryhtnes dreamas þonne þis deade lif,
læne on londe. Ic gelyfe no
þæt him eorðwelan ece stondað.
Simle þreora sum þinga gehwylce,
ær his tid aga, to tweon weorþeð;

70 adl opþe ylðo opþe ecghete
fægum fromweardum feorh oðþringeð.
Forþon þæt bið eorla gehwam æftercweþendra
lof lifgendra lastworda betst,
þæt he gewyrce, ær he on weg scyle,

75 fremum on foldan wið feonda niþ,
deorum dædum deofle togeanes,
þæt hine ælda bearn æfter hergen,
ond his lof siþþan lifge mid englum
awa to ealdre, ecan lifes blæd,

80 dream mid dugeþum. Dagas sind gewitene,
ealle onmedlan eorþan rices;
næron nu cyningas ne caseras
ne goldgiefan swylce iu wæron,
þonne hi mæst mid him mærþa gefremedon

85 ond on dryhtlicestum dome lifdon.
Gedroren is þeos duguð eal, dreamas sind gewitene,
wuniað þa wacran ond þas woruld healdaþ,
brucað þurh bisgo. Blæd is gehnæged,
eorþan indryhto ealdað ond searað,

90 swa nu monna gehwylc geond middangeard.
Ylðo him on fareð, onsyn blacað,
gomelfeax gnornað, wat his iuwine,

æþelinga bearn, eorþan forgiefene.

Ne mæg him þonne se flæschoma, þonne him þæt feorg
losað,

95 ne swete forswelgan ne sar gefelan,

ne hond onhreran ne mid hyge þencan.

þeah þe græf wille golde stregan

broþor his geborenum, byrgan be deadum,

maþmum mislicum þæt hine mid wille,

100 ne mæg þære sawle þe biþ synna ful

gold to geoce for godes egsan,

þonne he hit ær hydeð þenden he her leofað.

Micel biþ se meotudes egga, forþon hi seo molde oncyrrað;

se gestapelade stiþe grundas,

105 eorþan sceatas ond uprodor.

Dol biþ se þe him his dryhten ne ondrædeþ; cymeð him se
deað unþinged.

Eadig bið se þe eaþmod leofaþ; cymeð him seo ar of heofonum,

meotod him þæt mod gestapelað, forþon he in his meahte
gelyfeð.

Stieran mon sceal strongum mode, ond þæt on stapelum
healdan,

110 ond gewis werum, wisum clæne,

scyle monna gehwylc mid gemete healdan

wiþ leofne ond wið lāpne bealo,

þeah þe he hine wille fyres fulne

oþþe on bæle forbærnedne

115 his geworhtne wine. Wyrð biþ swiþre,

meotud meahtigra þonne ænges monnes gehygd.
 Uton we hycgan hwær we ham agen,
 ond þonne gepencan hu we þider cumen,
 ond we þonne eac tilien, þæt we to moten
 120 in þa ecan eadignesse,
 þær is lif gelong in lufan dryhtnes,
 hyht in heofonum. þæs sy þam halgan þonc,
 þæt he usic geweorþade, wuldres ealdor,
 ece dryhten, in ealle tid.
 Amen.

Por razões geográficas, históricas e lendárias, o mar sempre exerceu grande influência sobre a vida do povo inglês, desde os tempos dos Anglo-Saxões até os dias atuais. *The Seafarer*, escrito no século V ou VI, por um autor desconhecido, é um clássico da literatura anglo-saxônica. O poema contém 124 versos e é uma expressão lírica do que parece ser a vida no mar. É narrado a partir do ponto de vista de um velho marinheiro, que reflete sobre sua vida e o modo como ele próprio a tem vivido.

Estruturalmente, o poema pode ser dividido em duas partes, com atitudes definitivamente opostas: na primeira (vv. 1-64), o poeta exterioriza as emoções de um jovem que considera o mar como uma estrada repleta de atrações, mistérios e aventuras; na segunda (daí até o final), num deslocamento repentino, ele, agora um velho marinheiro, exprime em lamentos poéticos os sofrimentos e agruras da vida que levou no exílio, especula sobre a natureza fugaz da fama, do destino e da própria vida, terminando com uma visão explicitamente cristã de Deus como um ser colérico e poderoso. A primeira parte é elegíaca; já a segunda, embora ainda contendo alusões pagãs, é didática. O poema pode ser lido como um monólogo dramático, exteriorizando os pensamentos de um indivíduo, ou como um diálogo entre dois indivíduos.

O tom elegíaco e pessoal se estabelece logo nos primeiros versos. O

poeta se propõe a relatar para sua audiência sobre sua honestidade e sua auto-revelação. Fala de seu sofrimento ilimitado, tristeza, e dor de sua longa e solitária viagem pelo mar. As condições adversas afetam tanto seu corpo físico quanto seu senso espiritual. Entretanto, em nenhuma parte do poema ele nos esclarece as razões de seu exílio.

Mæg ic be me sylfum soðgied wrecan,
 siþas secgan, hu ic geswincdagum
 earfoðhwile oft þrowade,
 bitre breostceare gebiden hæbbe,
 gecunnad in ceole cearselda fela,
 atol yþa gewearc, þær mec oft bigeat
 nearo nihtwaco æt nacan stefnan,
 þonne he be clifum cnossað. Calde geþrunge
 wæron mine fet, forste gebunden, (vv. 1-9)

[Posso recitar uma verdadeira canção sobre mim,
 falar das minhas viagens, como eu muitas vezes suportei
 dias de faina, horas difíceis, [como eu] tenho sofrido
 implacável tristeza no coração, ter conhecido no navio muitos
 pesarosos domicílios, o terrível arremesso das ondas, onde a in-
 quietante ronda noturna frequentemente me apanhava na proa
 do navio, quando ela se agita de encontro aos rochedos. Meus
 pés estavam encolhidos de frio, atados pela geada com grilhões
 congelados]⁹²

Percebe-se que o narrador estava faminto, solitário, exausto, e acima de tudo com frio; a palavra *cald* ou *ceald* “frio” é empregada cinco vezes na sua forma simples ou composta somente nos primeiros versos (8, 9, 14, 19 e

92

A tradução dos fragmentos dos poemas comentados nesse trabalho é de nossa autoria.

33), sem contar repetidas referências a termos e expressões da mesma área semântica, como geada, gelo, granizo, neve e sinelos. Eis algumas ocorrências: *forste*, v. 9; *hrím*, vv. 17 e 32; *iscealdne sæ*, v. 14 “mar gelado”; *iscaldne wæg*, v. 9 “onda gelada”; *isigfeþera*, v. 24 “de pluma gelada” (referência a *stearn* “andorinha-do-mar”); *sniwde*, v. 31 “nevou”; *hrimgicelum*, v. 17 “sinelos congelados”.

Além da expressão de sentimento pessoal, o poema também contém alguma descrição incidental do modo de vida dos Anglo-Saxões. O relacionamento íntimo entre o senhor e seus subordinados é revelado em passagens do tipo:

Forþon nis þæs modwlonc mon ofer eorþan,
ne his gifena þæs god, ne in geogube to þæs hwæt,
ne in his dædum to þæs deor, ne him his dryhten to þæs hold,
(vv. 39-41)

[Deveras não há no mundo homem de alma tão livre; nem tão gracioso em dar, nem tão audaz na juventude; nem tão valente nas proezas, nem tão querido de seu senhor]

O costume do saguão de hidromel, onde o senhor e seus dependentes se reuniam para beber, banquetear e cantar é sugerido nos seguintes versos:

Ne biþ him to hearpan hyge ne to hringþege,
ne to wífe wyn ne to worulde hyht,
ne ymbe owiht elles, nefne ymb yða gewealc,
ac a hafað longunge se þe on lagu fundað. (vv. 44-47)

[Nem os acordes da harpa, nem o recebimento de anéis⁹³; nem

93 Fazia parte dos costumes dos reis anglo-saxônicos recompensarem seus súditos com anéis ou outros objetos valiosos para afirmar uma mútua obrigação moral de lealdade e proteção. O grande poema épico *Beowulf* também retrata essa cerimônia, quando, no palácio de Hrothgar, o herói recebe valiosos presentes em reconhecimento pela sua bravura

o prazer com mulheres, nem a glória temporal; nada mais o deleita a não ser o arremesso das ondas; mas aquele que é seduzido pelos encantos do mar sempre sentirá saudade.]

Hwilum ylfete song
dyde ic me to gomene, ganetes hleoþor
ond huilpan sweg fore hleahtor werā,
mæw singende fore medodrince. (vv. 19-22)

[Às vezes, eu fazia do canto do cisne o meu próprio passatempo, do trinado do mergulhão e do maçarico a gargalhada dos homens, do gorjeio da gaivota a alegria do saguão de hidromel.]

O poema se volta tanto para as ideias pagãs quanto cristãs sobre a superação do sofrimento e da solidão. Por exemplo, o poeta-narrador discute entre ser sepultado com tesouros e conquistar a glória (paganismo) e temer o julgamento de Deus (Cristianismo). Além do mais, o poema pode ser considerado uma alegoria que discute a vida como uma jornada e a condição humana como uma expatriação de Deus pelo oceano da vida.

Por todo o poema percebemos o amor dos Anglo-Saxões por relatos instrutivos e sua tendência em meditar sobre o destino.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maior parte da literatura inglesa do período anglo-saxônico era marcada por fortes traços da oralidade e sua difusão era tarefa dos *scops*, ou bardos, e trovadores. Acompanhados de suas harpas, viajando de corte em

e inquestionável fidelidade (vv. 1019-1048).

corte, esses animadores exaltavam os feitos dos deuses e heróis, com cantos de amor e aventura. Além de ser um animador que compunha e executava suas próprias obras, o *scop* atuava como uma espécie de historiador e preservador da tradição oral dos povos germânicos. Contudo, já que essa literatura destinava-se a ser cantada, somente uma pequena parte dela foi registrada na escrita. Grande parte dessa literatura pode ter se perdido, restando apenas cerca de 30.000 linhas de versos e um pouco mais de prosa, principalmente as de cunho religioso.

Não se sabe quando esses dois poemas líricos foram escritos nem quem foram seus autores. Ambos constam do *Exeter Book*, uma coleção que contém grande parte da poesia do período anglo-saxônico. A maioria dos pesquisadores sugere o início do século VIII como a época provável de sua composição. Ambos os poemas são monólogos dramáticos proferidos por personagens específicos – em ambos, um marinheiro que pode ou não representar o próprio autor.

Em *The Seafarer*, a árdua vida no mar é glorificada em contraste com a vida tranquila em terra firme. O poeta discute as misérias e atrações da vida no mar, passando, em seguida, a comparação entre os valores terrenos e as recompensas celestiais. Há duas leituras possíveis do poema: uma é a de que ele representa um diálogo entre um marinheiro ancião e um jovem que deseja seguir a vida no mar; a outra é a que procura relacioná-lo à prática da peregrinação penitencial, ou (como *The Wanderer*) à tradição cristã do homem como degredado do Paraíso, perambulando como um peregrino na terra.

Já em *The Wanderer*, a vida de um velho marinheiro é também apresentada como sofrida – porém, por uma razão diferente, que confere ao poema sua força emocional inigualável. O marinheiro aqui vive um dilema entre a fascinação do mar e o ressentimento dos contratempos e riscos que essa opção de vida pode acarretar. Ele se vê contemplando o mar desolado, sem rumo, peregrinando de um ponto a outro, em exílio perpétuo. Embora nem sempre fora marinheiro, os revezes das impiedosas atividades marinhas podem ter

contribuído para torná-lo judicioso. Ele sonha com sua felicidade do passado e reflete sobre as vicissitudes da vida humana.

Essa situação é intensamente indicativa de uma Grã-Bretanha durante o período de suas maiores sublevações: primeiramente a conquista dos Celtas, depois a dos Anglo-Saxões, em seguida os ataques-surpresa dos Vikings e a ocupação dinamarquesa. O mosteiro de Beda saqueado. Iona devastada. Nenhum monge ou freira que soubesse ler e escrever restou em Northumbria. A abadia de Whitby despojada de seus objetos de valor. E muitas vezes os Getas, Anglos ou Frísios que foram para a Grã-Bretanha haviam deixado (ou foram compelidos a deixar) seu torrão natal por causa de castelos incendiados, tribos dispersas, parentes assassinados etc.

Os dois poemas em questão são considerados como elegíacos, um dos principais gêneros da poesia anglo-saxônica. São poemas cujo tom é quase sempre terno e triste, refletindo sobre grandes perdas e reminiscência de tempos melhores e mais felizes que o poeta tenha vivenciado. Consequentemente, os temas desenvolvidos, ou seja, o exílio e separação dos senhores, são, de fato, experiências ou observações pessoais dos narradores. Embora o conteúdo dos poemas seja primeiramente a expressão de sentimento pessoal, eles contêm alguma descrição incidental do modo de vida dos Anglo-Saxões.

Quanto à religiosidade, julgamos oportuno lembrar que a literatura da época fala da luta das pessoas para compreender qual a fé seria válida, depois de descobrirem que os valores cristãos incluíam, dentre outros dogmas, a crença numa vida após a morte no Céu⁹⁴ ou no Inferno⁹⁵, dependendo do

94 As condições para alcançar o Céu encontram-se em: Mt 7:21; 18:2; 19:17; Mc 16:16; Jo 8:51; Rom 2:13.

95 No Novo Testamento, a palavra "inferno" (do latim *infernus*, que significa "as profundezas" ou o "mundo inferior") indica o lugar de tormentos, designado com vários nomes: **geena** (do hebraico *Geh Hinnóm* "Vale de Hinom"), forno ou laço de fogo, abismo, tártaro, segunda morte (Mt:10:28; 13:42; Lc 8:31; II Pe 2:4; Apoc 19:20).

pecado cometido durante a vida terrena. Riqueza, glória e fama na terra, por exemplo, de nada valem no Céu. Aceitar o Cristianismo significava que seus heróis na literatura não mais poderiam seguir a tradição rechaçando o destino para ganhar a fama. Os Anglo-Saxões ficaram, pois, divididos entre os valores religiosos que uma vez conheceram e as perspectivas potencialmente mais esperançosas trazidas pelo Cristianismo. Por causa do tom marcadamente elegíaco desses poemas, os estudiosos usualmente admitem que a melancolia era um traço nato dos Anglo-Saxões; porém, quando considerando a nova religião à qual eles logo se esforçaram por adaptar, os mesmos estudiosos então perceberam que a transição do pensamento anglo-saxônico do desafio pagão para a resignação cristã, da glória da fama imperecível para o nada desse mundo, possivelmente poderia causar a melancolia na poesia anglo-saxônica, que infunde tal caráter alienígena no coro da canção heróica (PHILLPOTTS, 1991: 11-13).

O tom de cada poema inicia com elementos pagãos e termina por interpolações de elementos do Cristianismo. Em “The Seafarer”, percebemos a predominância de elementos pagãos, como por exemplo o ato de “cremação na pira funerária” (*opþe on bæle forbærnedne*, v. 114), e a exaltação e glorificação dos valores pagãos após a morte, no início do poema. Diversos elementos cristãos, entretanto, contrabalançam esse tom predominantemente pagão. Uma interpelação cristã evidente ocorre quando o poeta diz: *Stieran mon sceal strongum mode, ond þæt on stapelum healdan* [“O homem deve controlar suas paixões, e manter todas as coisas em equilíbrio”, v. 109], declaração que contrasta frontalmente com os preceitos e crenças anglo-saxônicas. Além disso, os versos

his geworhtne wine. Wyrd biþ swiþre,
meotud meahtiga þonne ænges monnes gehygd. (vv. 115-116)

[A fé é mais forte e Deus mais poderoso do que o pensamento
de qualquer homem.]e

hyht in heofonum. þæs sy þam halgan þonc,
þæt he usic geweorþade, wuldres ealdor, (vv. 122-123)

[Dai graças ao Senhor Deus por tudo isso, pois Ele, o Senhor da Glória, Deus eterno, nos enalteceu para sempre.]

parecem não se encaixar bem com o restante do poema que, pelo que se percebe, exalta mais a glória do homem e suas proezas.

Do mesmo modo, em *The Wanderer*, os versos

Gemon he selesecgas ond sincþege,
hu hine on geoguðe his goldwine
wenede to wiste. Wyn eal gedreas! (vv. 34-36)

[Ele recorda os guerreiros no saguão e o recebimento de tesouro, como na juventude seu generoso senhor o obsequiava nos banquetes. Todo esse regozijo se foi para sempre!].

deixam claro ao leitor que o personagem principal demonstra mais dever de obediência a seu amo do que ao próprio Deus. No geral, os conceitos e valores pagãos se sobrepõem aos dogmas essencialmente cristãos. Contudo, nos últimos versos do poema, algum conceito cristão é introduzido, o que, de certa maneira, abranda o tom pagão.

Eall is earfoðlic eorþan rice,
onwendeð wyrda gesceaft weoruld under heofonum.
Her bið feoh læne, her bið freond læne,
her bið mon læne, her bið mæg læne,

[Todo o reino terrestre está repleto de aflições, o desígnio do destino faz mudar o mundo sob os céus. Aqui a riqueza é transitória, aqui um amigo é transitório, aqui um home é transitório, aqui um parente é transitório e todos os alicerces desse

mundo estão se definhando.]

Conceitualmente, há também diferenças significativas entre *The Wanderer* e *The Seafarer*. Este apresenta um ascetismo deliberadamente procurado para alcançar a sabedoria e a graça, ao passo que aquele descreve uma solidão imposta pelo destino e não pela escolha (a morte do senhor e de amigos, vv. 9-10 e 22-23); somente após a meditação associada à resignação e à contemplação da perda é que o homem se torna sábio (vv. 64-65 e 88-91) e então percebe a necessidade de buscar a graça. Somente no final do poema é que a perseguição da graça é mencionada (vv. 114-115); no início, o Errante solitário a recebeu muitas vezes (v. 1), mas ainda não aprendeu a procurar por ela. (KLINK, 1992: 33).

Muito há ainda por discorrer sobre esse período literário em geral e sobre esses dois poemas em particular. Por absoluta falta de espaço, deixamos, por hora, de abordar, dentre muitos outros elementos plausíveis, a questão, ainda polêmica, sobre a possibilidade de as poucas referências cristãs encontradas nos poemas terem sido inseridas quando os mesmos foram compilados para satisfazer as expectativas de uma pequena elite letrada, não fazendo parte, portanto, da obra original, além das diferenças linguísticas e vestígios de termos nórdicos (como *The Wanderer*). Como vimos, os poemas originais do período anglo-saxônico eram inicialmente preservados dentro da tradição oral pré-cristã pelos *scops*, tendo, pois, sido fixados na forma escrita que hoje conhecemos somente alguns séculos mais tarde.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém: antigo e novo testamento*. Coordenadores Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulinas, 1981.

BRADLEY, S. A. J. (trans. & ed.). *The Seafarer. Anglo-Saxon poetry*. Bradley. London: Everyman, 1982, p. 329-335.

FULK, Robert D.; POPE, John C. (eds). *Eight Old English poems*. Third edition. New York- London: W. W. Norton & Company, 2001.

KLINK, Anne Lingard. *The Old English elegies: a critical edition and genre study*. Québec: McGill-Queen's University Press, 1992.

MUIR, Bernard J. (ed.). *The Exeter anthology of Old English poetry: an edition of Exeter Dean and Chapter MS 3501*, 2nd edn. Exeter: University of Exeter Press, 2000.

The Exeter Book Part Two. Original Series. London: Oxford University Press, 1933.

Fontes secundárias

BAUGH, Albert; CABLE, Thomas. *A History of the English language*. 4th ed. London: Routledge, 1993.

BJORK, Robert E. *Sundor æt Rune: the voluntary exile of the Wanderer*. In: LIUZZA, R. M. (editor). *Old English literature: critical essays*. New Haven, Connecticut: Yale University, 2002, p. 315-327.

BOOKRAGS STAFF. "An Explication of the Seafarer". 2000. Disponível em: <<http://www.bookrags.com/essay-2005/2/23/104623/468>>. Acesso em: 27 julho 2010.

CAMERON, Angus. "Anglo-Saxon literature." *Dictionary of the Middle Ages*.

Edited by Joseph R. Strayer. Vol. 1 New York: Scribner, 1982, p. 274-288.

CARLSEN, G. Robert; CARLSEN, Ruth Christoffer (eds). *English literature: a chronological approach*. New York: Webster-MacGraw-Hill, 1985.

CLARK-HALL, J. R. *A Concise Anglo-Saxon dictionary* (MART: The Medieval Academy Reprints for Teaching) Reprinted of the fourth edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

CONNOLLY, Francis X. et al. *Adventures in English literature*. Cardinal Newman Revised Edition. New York: Harcourt Brace & World, Inc., 1961.

DIAMOND, Robert E. *Old English: grammar and reader*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.

GALPHIN, Canon Francis W. *Old English instruments of music*, 4th edition. New York: Barnes and Noble Inc., 1965.

HARVEY, Sir Paul. *The Oxford companion to English Literature*. Fourth edition. Oxford: Oxford University Press, 1967.

KLEES, Colleen L. *An examination of Anglo-Saxon lyric poetry*. Disponível em: <http://www.stjohns-chs.org/english/Anglo-Saxon/colleenanglosaxon.html>. Acesso em: 9/04/2010.

LINDOW, John. *Norse mythology: a guide to gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MILLER, Sean. *The Seafarer. Anglo Saxons*. 1997. 20 Nov 2007. Disponível em:

<http://www.anglo-saxons.net/hwaet/?do=get&type=text&id=Sfr>.

Acesso em: 27 março 2010.

NORHT, Richard; ALLARD, Joe (eds). *Beowulf & other stories: a new introduction to Old English, Old Icelandic and Anglo-Norman literatures*. Har-

low: Pearson Education, 2007.

ONIONS, C. T. *The Oxford dictionary of English etymology*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

ORTON, Peter. The form and structure of *The Seafarer*. In: LIUZZA, R. M. (editor). *Old English literature: critical essays*. New Haven, Connecticut: Yale University, 2002, p. 355-380.

PHIILLPOTTS, Bertha S. Wyrð and providence in Anglo-Saxon thought (1928). In: FULK, Robert D. (ed.). *Interpretations of Beowulf: a critical anthology*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 1-13.

PILES, Thomas. *The origins and development of the English language*. Second edition. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

POOLEY, Robert C. (General Editor). *England in literature*. Glenview, Illinois: Scott, Foresman and Company, 1968.

PULSIANO, Phillip and TREHARNE, Elaine (eds.). *A companion to Anglo-Saxon literature*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ROMANO, Tim (ed. and trans.). *The Wanderer*. Disponível em: <http://www.aimsdata.com/tim/anhaga/edition.htm>. Acesso em: 29/03/2010.

SHIPLEY, Joseph T. (ed.). *Dictionary of world literary terms*. New, enlarged and completely revised edition. Boston: The Writer, 1970.

TÁCITO, Públio Cornélio. *Germania*. Edited by J. G. C. Anderson. Oxford: Clarendon Press, 1938.

TIMMER, B. J. Heathen and Christian elements in Old English poetry. In: *Neophilologus*. Volume 29, Number 1 / December, 1944. Springer Netherlands, 1944, pp. 180-185.

TREHARNE, Elaine (ed.). *Old and Middle English c. 890-c. 1450: an anthology*. Third edition. Oxford: Willey-Bla